Historische Bildungsforschung



Ralf Müller

Die Ordnung der Affekte

Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon

forschung k linkhardt

Müller

Die Ordnung der Affekte

Historische Bildungsforschung

herausgegeben von
Rita Casale, Ingrid Lohmann und Eva Matthes

In dieser Reihe sind erschienen

Vogt, Michaela: Professionswissen über Unterstufenschüler in der DDR. Untersuchung der Lehrerzeitschrift „Die Unterstufe" im Zeitraum 1954 bis 1964. Bad Heilbrunn 2015.
Heinemann, Rebecca: Das Kind als Person. William Stern als Wegbereiter der Kinder- und Jugendforschung 1900 bis 1933. Bad Heilbrunn 2016.
Conrad, Anne/Maier, Alexander (Hrsg.): Erziehung als ‚Entfehlerung'. Weltanschauung, Bildung und Geschlecht in der Neuzeit. Bad Heilbrunn 2017.

weitere Bände in Vorbereitung

Ralf Müller

Die Ordnung der Affekte

Frömmigkeit als Erziehungsideal bei Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon

Verlag Julius Klinkhardt
Bad Heilbrunn • 2017

k

Die vorliegende Arbeit wurde an der Fakultät für Psychologie und Pädagogik der Ludwig-Maximilians-Universität München als Dissertation angenommen.
Erstes Gutachten: Professorin Dr. Dr. Elisabeth Zwick
Zweites Gutachten: Professor Dr. Hartmut Ditton
Drittes Gutachten: Professorin Dr. Irmgard Bock
Tag der mündlichen Prüfung: 29. Juni 2015

Dieser Titel wurde in das Programm des Verlages mittels eines Peer-Review-Verfahrens aufgenommen.
Für weitere Informationen siehe www.klinkhardt.de.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind im Internet abrufbar über http://dnb.d-nb.de.

Abbildung Umschlagseite 1: Saint Augustine (Ausschnitt; circa 1645-1650), Philippe de Champaigne [Public domain], via Wikimedia Commons.

Druck und Bindung: AZ Druck und Datentechnik, Kempten.
Printed in Germany 2017.
Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem alterungsbeständigem Papier.

ISBN 978-3-7815-2136-0

Inhaltsverzeichnis

1 Einführung: Was ist Frömmigkeit? 11

1.1 Forschungsstand 12

1.2 Thesen 18

1.3 Vorgehensweise 18

2 Kontextualisierung der Untersuchung 23

2.1 Relevante mentalitäts- und sozialgeschichtliche Entwicklungen 23

2.1.1 Anthropologie und Epistemologie 23

2.1.2 Streben nach Ordnung 26

2.1.3 Konfessionalisierung 28

2.2 Humanismus und Bibelhumanismus 30

2.2.1 Humanismus 31

2.2.2 Bibelhumanismus 34

2.3 Affekttheorien und korrespondierende Konzepte 37

2.3.1 Seele und Affekt in der mittelalterlichen Tradition 38

2.3.2 Das Herz 42

2.3.3 Diagnoseinstrumente: Die sieben Hauptsünden und die zehn Gebote 44

2.4 Frömmigkeit 48

2.4.1 Etymologische Annäherung 49

2.4.2 Zur Betonung der inneren Frömmigkeit 51

2.4.3 Vorläufige Systematische Summe: Frömmigkeit als Ordnungsbegriff 57

2.4.4 Frömmigkeit als Erziehungsideal 59

3 Erasmus und Melanchthon: Die Beziehung im Spiegel des Briefwechsels 63

4 Frömmigkeit und die Ordnung der Affekte bei Erasmus von Rotterdam 75

4.1 Die Affekte der Frömmigkeit 76

4.2 Frömmigkeit im Kontext von Anthropologie und Affektenlehre 84

4.3 Innere und äußere Frömmigkeit und ihre Wechselwirkung 96

4.4 Die Erziehung zur Frömmigkeit 99
4.4.1 Erasmus über Erziehung 100
4.4.2 Erziehung und Affekt 103
4.4.3 Übungen der Frömmigkeit 104
4.4.3.1 Gebet und Wissen 104
4.4.3.2 Imaginatio 106
4.4.3.3 Abwägen und Vergleichen 109
4.4.3.4 Gewöhnung und Inkorporierung 111
4.5 Zusammenfassung und erste Diskussion 114
5 Frömmigkeit und die Ordnung der Affekte bei Philipp Melanchthon 121
5.1 Die Affekte der Frömmigkeit 122
5.2 Frömmigkeit im Kontext von Anthropologie und Affektenlehre 127
5.2.1 Christliche Frömmigkeit: Affekte im Kontext der Theologie 127
5.2.2 Melanchthons Weg zur Ethik 134
5.2.3 Weltliche Frömmigkeit: Affekte im Kontext der Ethik 137
5.2.4 Körper und Geist 147
5.3 Weltliche und christliche Frömmigkeit und ihre Wechselwirkung 150
5.4 Die Erziehung zur Frömmigkeit 153
5.4.1 Melanchthon über Erziehung: Wirkung, Ziel und Grundlagen 153
5.4.2 Übungen christlicher Frömmigkeit 157
5.4.2.1 Wort und Sprache 157
5.4.2.2 Assensio 159
5.4.2.3 Gebet 159
5.4.2.4 Furcht und Vertrauen 161
5.4.3 Übungen weltlicher Frömmigkeit 164
5.4.3.1 Sprachliche Bildung 165
5.4.3.2 Gehorsam und Disziplin 166
5.4.3.3 Dekalog 168
5.5 Zusammenfassung und erste Diskussion 171
6 Schlussbetrachtung 179
6.1 Zurück zum Ausgangspunkt: Was ist Frömmigkeit? 179
6.2 Anthropologie, Theologie und Affektenlehren 180

6.3 Frömmigkeit als Ordnungsbegriff 184
6.4 Dimensionen der Frömmigkeit 185
6.5 Zur Aufwertung der Affekte 187
6.6 Desiderata und Implikationen für weiterführende Forschung 188
6.7 Zur Relevanz der Ergebnisse für die historische Bildungsforschung 189

7 Quellen und Literatur 191

7.1 Quellen 191
7.1.1 Erasmus von Rotterdam 191
7.1.2 Philipp Melanchthon 192
7.1.3 Weitere Quellen 193
7.2 Lexika, Nachschlagewerke, Handbücher 194
7.3 Sekundärliteratur 194

Dank

Ich danke meiner Doktormutter Professorin Dr.Dr. Elisabeth Zwick für die freundschaftliche Betreuung meiner Arbeit. Ihre Perspektiven begleiten und bereichern mich seit dem Beginn meines Studiums. Ich möchte mich zudem bei allen bedanken, die im Oberseminar kritisch mit mir diskutiert haben. Außerdem danke ich Professor Dr. Hartmut Ditton und Professorin Dr. Irmgard Bock für das zweite und dritte Gutachten. Ich danke den Herausgeberinnen Professorin Dr. Rita Casale, Professorin Dr. Ingrid Lohnmann und Professorin Dr. Eva Matthes für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe Historische Bildungsforschung.
Besonderer Dank gilt Sandra-Maria Lernbecher, ohne die diese Arbeit so nicht hätte geschrieben werden können. Sie hat in vielen Diskussionen meine Perspektive geweitet und wertvolle Korrekturen geleistet. Ich danke meiner Mutter Anita Müller für ihre Unterstützung, sowie meiner ganzen Familie und meinen Freunden für das Verständnis, die wertvollen Gespräche und die Zusprache. Für Korrekturen und Diskussionen danke ich Tanja Gebru, Wolfgang Strobel, Ulrich Krumpen, Steffi Fehlings und Lena Heidemann. Ich danke Professor Dr. Marcelo Caruso und Professorin Dr. Claudia Jarzebowski für die Gelegenheiten meine Arbeit an der Humboldt-Universität zu Berlin und der University of Philadelphia diskutieren zu können.

München im Oktober 2016

Ralf Müller

1 Einführung: Was ist Frömmigkeit?

Die Beschäftigung mit den Themenfeldern Erziehung und Affekt im 16. Jahrhundert führt zum Begriff der Frömmigkeit und damit zu einer Frage, die auf eine weitreichende Forschungslücke in der historischen Pädagogik hinweist: Was ist Frömmigkeit?
Auf diese Frage gibt es eine Reihe von Antworten aus der Mentalitätsgeschichte, der Kirchengeschichte und verschiedenen anderen theologischen Fachbereichen. Eine Analyse des Frömmigkeitsbegriffs unter pädagogischer Perspektive fehlt indessen komplett. Eine Feststellung, die umso erstaunlicher ist, als dass im 16. und 17. Jahrhundert kaum eine Schulordnung existiert, in der Frömmigkeit nicht als oberstes Erziehungsziel ausgewiesen ist.[1] Der Begriff ist zudem fester Bestandteil von Erziehungsschriften und auch hier markiert er ein wichtiges Erziehungsideal. In den Einführungen zur Geschichte der Pädagogik wird dies nicht bestritten, wenngleich häufig ignoriert.[2] Falls Frömmigkeit als Erziehungsideal aufgeführt wird, fehlt eine Besprechung des Begriffs in allen Fällen. Der überwältigenden Anzahl von Belegen für den Stellenwert des Begriffs als Erziehungsideal steht eine ebenso gewaltige Forschungslücke für seine inhaltliche Bedeutung gegenüber. Eine mögliche Erklärung für diese Forschungslücke ist im Selbstverständnis des Faches Pädagogik zu finden.

> „Man darf ja heute alles sein [...]. Nur eines darf man nicht sein: Man darf nicht fromm sein. Auf dem religiösen Gefühl, auf der Frömmigkeit, liegt heute ein Tabu, böser noch als das Tabu auf der Sexualität im 19. Jahrhundert.“[3]

Wolfgang Brückner nutzt dieses Zitat zum Einstieg in eine Diskussion um die Behandlung des Frömmigkeitsbegriffs in der Volkskunde und der Kulturwissenschaft. Er vermutet einen „Identifikationskonflikt“ und „Berührungsängste“ mit dem Thema. Die „emotional besetzten Reaktionen“ seiner Kollegen sind ihm „Indikator für offensichtliche ideologische Verwerfungen“.[4] Was Brückner hier für seinen Fachbereich diagnostiziert, gilt für pädagogische Forschung in gleichem Maße. ‚Fromm‘ wird im Allgemeinen als Gegenentwurf zu ‚gebildet‘ verstanden.
Die Unvereinbarkeit von Bildung und Frömmigkeit wird in der Aufklärung festgeschrieben. Kant disqualifiziert Frömmigkeit als „das mangelnde Zutrauen des Menschen zu sich selbst“[5] und, mit Blick auf die Pietisten, als Zeichen „einer knechtischen Gemütsart“.[6] Nietzsche spricht von „Hingabe an eine vollendete Traumwelt“ und „Flucht vor der Wahrheit“,[7] womit die Abgrenzung zu Bildung von beiden Philosophen

1 Vgl. hierzu Kapitel 2.4.4 dieser Arbeit.
2 Vgl. hierzu Kapitel 1.1 dieser Arbeit.
3 Hans Conrad Zander im *Stern* 41/1977, S. 55.
4 Brückner 2000, S. 11.
5 Theissmann 1972, S. 1124 (HWPh 2).
6 Kant, Akad.-A. 6, S. 184, zitiert nach Theissmann 1972, S. 1124 (HWPh 2).
7 Nietzsche, Musarion-A. 3, S. 223, zitiert nach Theissmann 1972, S. 1125 (HWPh 2).

in aller Deutlichkeit gezogen wird.[8] Die Aussagen von Nietzsche und Kant sind der vorläufige Höhepunkt einer im späten Mittelalter einsetzenden Entwicklung. Die Betonung der inneren Frömmigkeit in der Mystik des 13. Jahrhunderts bedeutete einen Rückzug des Religiösen aus der Welt, die überhaupt erst ‚weltlich' werden konnte, als die Frömmigkeit – das Kernstück religiöser Praxis – sich in das Innere des Menschen verlagerte.[9] Sicher darf diese Entwicklung nicht ohne Brüche, Widersprüche und gegenläufigen Strömungen gedacht werden, wobei beispielsweise auf die nachtridentinischen Frömmigkeitsformen verwiesen werden kann. Dennoch erklärt die These von der Verinnerlichung der Frömmigkeit einen Teil der Säkularisierungs- und Rationalisierungsprozesse der Neuzeit. Sie führten letztlich zur Disqualifikation der Frömmigkeit. Extreme aber vormals anerkannte Formen der Frömmigkeit wanderten im Laufe des 18. Jahrhunderts in den Bereich des Pathologischen und Strafbaren.[10]
Die Pädagogik versichert sich ihrer selbst in erster Linie aus der Inauguration des Fachs in der Aufklärung. In diesem Kontext ist das Desinteresse an der christlichen Prägung der Erziehung im 16. und 17. Jahrhundert zu sehen. Um sich dem Untersuchungsgegenstand zu nähern, muss also auch auf Untersuchungen zurückgegriffen werden, die nicht in der Geschichte der Pädagogik angesiedelt sind.

1.1 Forschungsstand

In der vorliegenden Studie überschneiden sich drei Forschungsfelder: die Geschichte der Frömmigkeit, die Geschichte der Gefühle und die Geschichte der Pädagogik. Für alle drei soll im Folgenden der Forschungsstand skizziert werden. Dabei konzentriere ich mich besonders auf die Geschichte der Pädagogik und auf diejenigen Studien, die sich konkret mit Erasmus und Melanchthon beschäftigen.

Die Geschichte der Frömmigkeit war naturgemäß Gegenstand von kirchengeschichtlichen Studien.[11] Im Fokus vieler Arbeiten stehen hier die konkreten Formen der Frömmigkeit,[12] sowie die Traditionslinien innerhalb derer bestimmte Formen weitergegeben wurden.[13] Die neuesten Veröffentlichungen stammen von Bernd Jaspert,[14] der in zwei Bänden (vier Teile), neben einer etymologischen Aufarbeitung, viele ausgewählte Quellen und Stellungnahmen aus der Sekundärliteratur versammelt. Da Jaspert einen Einstieg und einen sehr breiten Überblick zu Formen der Frömmigkeit von der Antike bis in die

8 In diesem Zusammenhang sind die bei Seitz (1983, S. 676f.) zusammengefassten Hinweise nützlich, dass das deutsche Wort ‚Frömmigkeit' im Pietismus eine stark emotionale Prägung erfuhr und dies in letzter Konsequenz zu Begriffen wie ‚lammfromm' oder ‚Frömmler' sowie zum Auseinandertreten von Theologie und Frömmigkeit führte.

9 Vgl. Fink 1968, S. 537 (HKG(J) 3,2); Dinzelbacher (1996, S. 83-88) legt den Beginn dieser Entwicklung in die Mitte des 11. Jahrhunderts. Zusammenfassende Bemerkungen bei Wieland 1996.

10 Vgl. Daxelmüller 1996.

11 Grundlegend: Huizinga 1919/^{11}1975; Moeller 1966 & 1991; Angenendt 1995 & 2004.

12 Angenendt 2004.

13 Moeller 1966.

14 Jaspert ^{2}2013 & 2014.

Gegenwart leistet, kann weder seine Einschätzung für Erasmus[15] noch für Melanchthon[16] ins Detail gehen. In der Geschichtswissenschaft ist ein vermehrtes Interesse an Frömmigkeit seit den 1980er Jahren festzustellen.[17] Viele Untersuchungen konzentrieren sich dabei auf das Mittelalter, manche, wie die immer noch lesenswerte Studie von Huizinga (1919/[11]1975), interessieren sich für den Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit und dabei wiederum häufig für die *Devotio moderna*.[18] Mentalitätsgeschichtliche Studien untersuchen darüber hinaus Glaubensmaterialien.[19] Des Weiteren ist auf eine liturgiewissenschaftliche Studie von Dürig (1958) hinzuweisen, die eine Annäherung an den Frömmigkeitsbegriff ermöglicht. Einen wichtigen Beitrag zur Begriffsgeschichte leistet Moser (1967) mit seiner kurzen aber aufschlussreichen Studie zur Verwendung des Wortes ‚fromm' bei Luther und Melanchthon. Die bis hierher zitierten Studien können zwar für die Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes fruchtbar gemacht werden,[20] beschäftigen sich aber nicht mit Frömmigkeit als Erziehungsideal.
Die Diskussion um Erasmus' Frömmigkeitsbegriff und seine Theologie beginnt mit Paul Mestwerdt, dessen grundlegendes Werk *Die Anfänge des Erasmus, Humanismus und ‚Devotio moderna'* 1917 posthum und nicht abgeschlossen von seinem Lehrer Hans von Schubert veröffentlicht wurde. Mestwerdts Verdienst bleibt es, die Ursprünge erasmischer Frömmigkeit in der *Devotio moderna* und dem italienischen Renaissance-Humanismus erschlossen zu haben. Die meisten historischen Arbeiten zu Erasmus berücksichtigen dies,[21] in der pädagogischen Forschung wird Erasmus' Frömmigkeit und Theologie dagegen bisher nicht beachtet. Die detaillierteste Arbeit zu Erasmus' Frömmigkeitsbegriff ist die vielbeachtete Habilitationsschrift von Alfons Auer (1954). Sie stellt schwerpunktmäßig die Frage nach dem theologischen Gehalt von Erasmus' *Enchiridion militis christiani* und ist daher für die vorliegende Studie nur begrenzt nutzbar, wird aber in Kapitel 4.1 besprochen. Des Weiteren sind die Arbeiten von Padberg (1956, 1964, 1979) zu nennen. Er untersucht zwei Katechismen (1956) und Erasmus' Gebete (1979). In diesem Zusammenhang stellt er auch eine Verbindung von Erasmus' Frömmigkeitsbegriff und seiner Pädagogik her (1964), was zu besprechen sein wird. Für Melanchthons Frömmigkeitsbegriff sind im Register zur Melanchthonforschung bis zum Jahr 1996 zwei Studien aufgeführt:[22] die bereits erwähnte Studie von Moser (1967) und eine nicht mehr auffindbare Studie von Gelderbloom (1910). Wertvolle Hinweise gibt Martin H. Jung (1998) in seiner Habilitationsschrift. Er setzt sich mit dem Gebet bei Melanchthon auseinander und erarbeitet daraus die Verbindungen von Theologie und Frömmigkeit. Im Jahr 2003 beschäftigt sich Jung auch mit „Frömmigkeit und Bildung" – so der Titel des Aufsatzes – bei Melanchthon, allerdings ohne dabei in die Tiefe gehen zu können. Keine

---

15 Jaspert 2014 Band 2,1, S. 105-115.
16 Jaspert 2014 Band 2,1, S. 52-66.
17 Vgl. Wieland 1996, S. 2.
18 Moeller 1966; Sudbrack 1971; Iserloh 1976; Janowski 1978; Derwich/Staub 2004; Boer/Kwiatkowski 2013; Kwiatkowski/Engelbrecht 2013; Klausmann 2003; Krauß 2007.
19 Dinzelbacher 2008, S. 138-141.
20 Vgl. hierzu Kapitel 2.4 dieser Arbeit.
21 Hyma 1924, 1959, [2]1968; Halkin 1989; Auer 1954; Padberg 1956, 1964, 1979; Kristeller 1974; Kaufman 1982; Augustijn (1996) argumentiert anders, was in Kapitel 4.1 zu besprechen sein wird.
22 Hammer 1996, S. 290.

der genannten Untersuchungen für Erasmus oder Melanchthon bezieht eine Untersuchung der Affekttheorien mit ein oder gibt einen vertieften Einblick in die Bedeutung von Frömmigkeit als Erziehungsideal. Ein Vergleich von Erasmus' und Melanchthons Frömmigkeitsbegriff steht ebenfalls aus.

Das Forschungsfeld der Geschichte der Gefühle hat in den letzten 30 Jahre eine äußerst rasante Entwicklung vollzogen.[23] Ein Blick auf die Publikationsliste des 2008 eingerichteten Sonderforschungsbereichs „Geschichte der Gefühle" am Max-Planck-Institut für Bildungsforschung in Berlin[24] zeigt nur einen Ausschnitt der international geleisteten enormen Produktivität des Fachbereichs. Weitere Forschungszentren wurden eingerichtet, wie das „ARC Centre of Excellence for the History of Emotions" in Australien oder das „Centre for the History of Emotions" in London. Die Zahl der Veröffentlichungen ist schwer zu überschauen. Doch mit dem Themenfeld Erziehung und Affekt im 16. Jahrhundert beschäftigen sich verhältnismäßig wenige Studien.[25] Diese sind in der Regel in der Geschichte der Kindheit angesiedelt[26] und befassen sich nicht mit dem Erziehungsideal der Frömmigkeit. Zu Erasmus' Sicht der Affekte liegt keine Studie vor. Für Melanchthon ist auf die Aufsätze von zur Mühlen (1977, 1992, 1996), Helm (1998) und Wannenwetsch (2005) hinzuweisen, die aber nur bestimmte Aspekte abdecken und keinerlei Bezug zu pädagogischen Fragestellungen oder Frömmigkeit herstellen.
Auch die pädagogische Forschung interessiert sich verstärkt für Emotionen. Neben einigen Veröffentlichungen zu aktuellen Fragestellungen[27] haben sowohl die *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* als auch das *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung* 2012 einen Schwerpunkt ‚Emotion' herausgegeben. Allerdings liegt das Hauptaugenmerk der neueren pädagogische Forschung in diesem Bereich auf dem 18., 19. und 20. Jahrhundert. Die pädagogische Beschäftigung mit Emotionen, so wird angenommen, habe ab dem „pädagogischen Jahrhundert – dem achtzehnten – an Bedeutung und Sprengkraft"[28] gewonnen. Das 16. und 17. Jahrhundert sind in der aktuellen Forschung deutlich weniger beachtet.[29]

Ein Sammelband von Musolff und Göing (2003) beschäftigt sich mit den „Anfänge[n] und Grundlegungen der modernen Pädagogik im 16. und 17. Jahrhundert".[30] Die Beiträge untersuchen Bildung vor dem Hintergrund konfessioneller Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Der darin enthaltene Aufsatz von Keck (2003) bietet einige aktuelle Überlegungen zur Bedeutung der Konfessionalisierung für die Pädagogik, die in Kapitel 2.1.3

23 Für einen Überblick vgl. Hitzer 2011; Plamper 2012; Gammerl 2012.

24 Online verfügbar unter: https://www.mpib-berlin.mpg.de/de/forschung/geschichte-der-gefuehle/publikationen (aufgerufen: 11.03.2015, 18:00 Uhr).

25 Hinzuweisen ist auf ein Projekt des „ARC Centre of Excellence for the History of Emotions", das sich mit „Jesuit Emotions" beschäftigt: http://www.historyofemotions.org.au/research/research-projects/jesuit-emotions/ (aufgerufen: 04.07.2016, 10:00 Uhr).

26 Elias 1939/1997; Ariès 1962/[3]1976; Jarzebowski/Safley (Hrsg.) 2014.

27 Zu aktuellen Konzepten äußern sich: Dörr/Göppel (Hrsg.) 2003 sowie Klika/Schubert (Hrsg.) 2004.

28 Frevert/Wulf 2012, S. 2.

29 Gestrich 2012; Müller 2012; auch hier kann wiederum auf die Beiträge aus der Geschichte der Kindheit hingewiesen werden: Elias 1939/1997; Ariès 1962/[3]1976; Jarzebowski/Safley (Hrsg.) 2014.

30 So der Titel des Bandes Musolff/Göing (Hrsg.) 2003.

dieser Arbeit aufgegriffen werden. Die Perspektive der Konfessionsbildung ist in der neueren Forschung mehrfach angelegt worden.[31]
Neben dieser Perspektive dominieren die Darstellungen, die den Humanismus ins Zentrum des Erkenntnisinteresses rücken. Da sich darin die eingangs vermuteten ideologischen Verwerfungen deutlich zeigen, soll auf diese Perspektive, unter besonderer Berücksichtigung aktueller Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Pädagogik, näher eingegangen werden. Der Fokus der Darstellungen richtet sich auf die Wiederentdeckung der Antike, die Kunst, die Kultur, die Idee vom Menschen als Werk seiner selbst, die Idee von moralischer Bildung durch Sprache und die Bewunderung für die antiken Klassiker. Ballauff und Plamböck nennen als Merkmale des Humanismus die „sprachlich-kritische Bildung", den „‚Gebildete[n]' als Werk seiner selbst", „gesellschaftliche Bildung", „Individualität", „geschichtliche Bildung", „Gesinnungsbildung" und „Frauenbildung".[32] Tenorth weist „virtus und doctrina, Tugend und Gelehrsamkeit"[33] als Ideale aus und erwähnt, dass der Humanismus „immer noch und selbstverständlich christlich geprägt" sei.[34] Böhm erwähnt in seiner kurzen *Geschichte der Pädagogik* weder die christliche Prägung, noch Frömmigkeit als Erziehungsziel.[35] Musolff gibt einen kurzen Überblick über die *Klassiker der Pädagogik* in Renaissance und Reformation. Darin behandelt er neben anderen Erasmus, Melanchthon und Sturm. Für Sturm ist die „gebildete Frömmigkeit"[36] als Erziehungsziel angegeben. Erwähnt wird auch, dass bei Melanchthon die Bildung „dem Dienst an der göttliche Weisheit"[37] untergeordnet sei, wohingegen auf Erasmus' Bezug zur christlichen Tradition nicht eingegangen wird. Auch im *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte* wird nicht erklärt, was Frömmigkeit als Erziehungsziel meint. Zwar wird auf die Verbindungen des Humanismus zur *Devotio moderna* treffend hingewiesen, doch der Schwerpunkt der Besprechung liegt eindeutig auf der Linie des Renaissance-Humanismus.[38] Musolff und Hellekamps akzentuieren die humanistische Bildung, unter ausführlichem Verweis auf Erasmus, streng als „Charakter- und Geistesbildung"[39] und erwähnen die „sapiens et eloquens pietas" als Erziehungsziel nur in Bezug auf Melanchthon, ohne sie jedoch zu erklären.[40]
Einige Einführungen in die Geschichte der Pädagogik erwähnen Frömmigkeit als Erziehungsideal etwas ausführlicher. Zwick nennt Weisheit, Frömmigkeit und Beredsamkeit als Erziehungsziele[41] und weist darauf hin, dass für die Rede über die Würde des Menschen von Pico della Mirandola der „religiöse Rahmen" konstitutiv sei.[42] Auch für Benner und Brüggen ist Mirandolas Rede „im Einklang mit der antiken und christlichen

31 Schilling/Ehrenpreis (Hrsg.) 2003; Schilling 2003; Ehrenpreis 2003 & 2004; Dingel 2014.
32 Ballauff/Plamböck 1969, S. 509-520.
33 Tenorth 2008, S. 63.
34 Tenorth 2008, S. 64.
35 Böhm 2007, S. 44-55.
36 Musolff 2003, S. 21-44, Zitat: S. 35; *Klassiker der Pädagogik* ist der Titel des von Tenorth herausgegebenen Sammelbandes.
37 Musolff 2003, S. 32.
38 Kühlmann 1996, S. 159-164.
39 Musolff/Hellekamps 2006, S. 17-27, Zitat: Überschrift S. 17.
40 Musolff/Hellekamps 2006, S. 17-27, Zitat: S. 25.
41 Zwick 2009, S. 36.
42 Zwick 2009, S. 34.

Überlieferung“.[43] Frömmigkeit erfährt unter Berufung auf Erasmus in der neuesten der hier zitierten Einführungen die ausführlichste Erwähnung: „Wie alle Humanisten bindet Erasmus die Frömmigkeit an Bildung und Selbstformung zurück. […] Frömmigkeit, Humanität und zivilisiertes Verhalten bedingen einander.“[44] Auch für Melanchthon wird erwähnt, dass er „die Einheit von eruditio und pietas (Bildung und Frömmigkeit) […] zu bewahren gesucht“[45] habe. Die Einführung von Zwick, sowie die von Benner und Brüggen, entsprechen damit Forschungstendenzen, die im Humanismus nicht mehr nur eine Bildungsrevolution sehen, sondern auch seine Verquickungen und wechselseitigen Beziehungen zum christlichen Umfeld beachten. In diesem Zusammenhang ist auch auf die Studie von Hermsen (2006) hinzuweisen, der sich mit dem „Faktor Religion“[46] in der Geschichte der Kindheit auseinandersetzt und die Pädagogik des 16. Jahrhunderts unter diesem Aspekt einer kritischen Untersuchung unterzieht. Hermsen sind klare Hinweise auf die Bedeutung von Theologie und Frömmigkeit für die Pädagogik des 16. Jahrhunderts zu verdanken.[47]

Dennoch kann festgestellt werden: Viele Einführungen in die Geschichte der Pädagogik betonen, wie Ballauff und Plamböck, dass sich „die Religiosität des Gebildeten [...] immer mehr auf die Gesinnung“[48] verlagere. Die Darstellungen beziehen sich damit meist auf die Linie des Renaissance-Humanismus,[49] dessen Betonung auf der literarischen, philologischen und philosophischen Wiederentdeckung der Antike in Verbindung mit dem antiken Bildungs- und Tugendbegriff liegt. Wird die christliche Tradition erwähnt, wird ihr nicht nachgegangen. Böhm formuliert, dass „der Gedanke der Erziehung neben den der Erlösung“[50] trete. Beide treten aber nicht nur *neben*einander, sondern vielmehr *mit*einander auf und gehen eine Verbindung ein.

Offenbar wird Frömmigkeit überwiegend als Nebensächlichkeit und Beiwerk zum Renaissance-Humanismus betrachtet, die erwähnt werden kann, nicht aber zwangsläufig erwähnt werden muss. Häufig wird die Bedeutung der christlichen Prägung, in welcher der Humanismus im „europäischen Humanismus“[51] nördlich der Alpen seine Verbreitung fand, übersehen oder unterschätzt. Ohne diese christliche Prägung, wie sie ausdrücklich bei Erasmus, bei Melanchthon oder auch in Mirandolas vielzitierter Rede *De dignitate hominis* zum Tragen kommt, wäre eine solch weite Verbreitung des humanistischen Denkens vielleicht gar nicht möglich gewesen. Der große Einfluss des Humanismus speiste sich nicht unwesentlich aus seiner christlichen Komponente.

Eine mögliche Erklärung für das Ausblenden der christlichen Komponente könnte in der antik-humanistisch oder neuhumanistisch geprägten Forschungstradition der historischen

---

43 Benner/Brüggen 2011, S. 30.

44 Benner/Brüggen 2011, S. 33.

45 Benner/Brüggen 2011, S. 37, Hervorhebung im Original.

46 So der Titel der Publikation.

47 „Denn unbestritten galt die Theologie als Leitwissenschaft und die Frömmigkeit (*pietas*) als übergreifende Norm des gesamten Unterrichtswesens.“ (Hermsen 2003, S. 114).

48 Ballauff/Plamböck 1969, S. 519.

49 Augustijn unterscheidet „Renaissance-Humanismus“ und „Bibelhumanismus“ (Augustijn 2003, S. H47ff.).

50 Böhm 2007, S. 44.

51 Huizinga (1958) im Titel seiner Erasmus-Biographie.

Pädagogik zu finden sein, zu der die christliche Komponente nicht so recht passen mag. Ein weiterer Grund liegt in der Problematik, dass der Begriff Humanismus für verschiedene Ausprägungen eines irgendwie von der griechisch-römischen Antike geleiteten Bildungsgedankens oder gar generell für Menschlichkeit gleichermaßen verwendet wird.[52] Dies führt zu Ungenauigkeiten und Vermischungen neueren humanistischen Denkens mit dem des 16. Jahrhunderts und in der Folge wiederum dazu, dass die christliche Prägung übersehen wird. Die (Über-)Betonung des Ablöseprozesses der Pädagogik „gegenüber Religion und Tradition" und ihre Etablierung als „eigene kulturelle Gattung"[53] liefert eine weitere Erklärung für das große Forschungsdesiderat beim Frömmigkeitsbegriff. Vieles spricht dafür, den Fokus stärker auf die reziproken Wirkprozesse zwischen christlicher und antik-humanistischer Bildung zu legen, wobei die Pädagogik durchaus in zunehmendem Maße autonom wird, sich aber nicht außerhalb des christlichen Kontextes entwickelt. Die großen Neuerungen und Entwicklungen der Frühen Neuzeit und des Humanismus sollen damit keineswegs ignoriert oder abgewertet werden. Dennoch scheint es fruchtbar und unerlässlich, „das verdrängte Erbe"[54] der Pädagogik, nämlich die Wurzeln in der christlichen Theologie, Anthropologie und Weltanschauung, verstärkt in das Blickfeld der historischen Pädagogik zu rücken. Ein wichtiger Schritt in dem Bemühen, die Erziehung des 16. Jahrhunderts im christlich-theologischen Kontext zu verorten und damit besser zu verstehen, ist die Analyse der Frömmigkeit als Erziehungsideal.

Die einseitige Betonung des Humanismus zeigt sich auch in der einzigen Monographie, die zu Erasmus' Erziehungsdenken verfasst wurde. Die Dissertation von Schoch (1988) fokussiert konsequent das Humanistische in Erasmus' Erziehungsdenken, interpretiert ihn ohne theologischen Rahmen und ohne Bezug zur Christozentrik. Die Einschätzung, dass „das religiöse Moment in der Erziehung […] bei Erasmus sehr in den Hintergrund tritt"[55] besteht schon bei Reichling (1896) und hat sich bis heute durchgehalten. Doch auch Reichling hat offenbar Erasmus' *Enchiridion,* seine Gebete und Katechismen nicht beachtet.

Für Melanchthons Pädagogik tritt die Bedeutung von Theologie und Frömmigkeit deutlicher hervor, allein schon deshalb, weil er eindeutig als Theologe wahrgenommen wird. So betont Schmidt (1989), der sich zuletzt ausführlich mit Melanchthons Pädagogik beschäftigte, die „theologische Einbettung der Pädagogik"[56] Melanchthons. *Pietas* steht in der Darstellung Schmidts mindestens gleichberechtigt neben dem Erziehungsziel der *eruditio*.[57] Die Bedeutung von Melanchthons Theologie wird berücksichtigt.[58] Entspre-

52 „Der schon seit Ruge und Marx sehr weit gefasste H[umanismus]-Begriff führt in der Gegenwart zu einer Vielzahl von H., die mit der ursprünglichen Bedeutung kaum noch Ähnlichkeit haben: pragmatischer, technischer, nationaler, moderner, realer, sozialer, sozialistischer, existenzialistischer, personaler, christlicher H. u. a. m." (Menze 1974, S. 1217f. (HWPh 3)).

53 So zum Beispiel bei Musolff 2003, Zitate: S. 21; vgl. zur Problematik auch Oelkers/Osterwalder/Tenorth 2003, S. 7f.

54 So der Titel eines Bandes von Oelkers, Osterwalder und Tenorth (Hrsg.) (2003), der die Pädagogik des 17., 18. und 19. Jahrhunderts in den Kontext von Religion und Theologie stellt.

55 Reichling 1896, S. 36.

56 Schmidt 1989, S. 19.

57 Schmidt 1989, S. 9f.

58 Schmidt 1989, S. 19-24.

chend sind Schmidts Ausführungen in dieser Arbeit zu beachten. Eine Klärung des Frömmigkeitsbegriffs findet bei Schmidt jedoch nicht statt. Und auch eine Verbindung von Affekttheorie und Frömmigkeitsbegriff vor dem Hintergrund pädagogischer Intervention stellt Schmidt nicht her. Daher unterschätzt Schmidt auch die pädagogische Bedeutung der *Loci communes* von 1521,[59] wie gezeigt werden wird.

1.2 Thesen

Das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Studie ergibt sich aus den dargelegten Forschungslücken in der Geschichte der Frömmigkeit, der Geschichte der Gefühle und Geschichte der Pädagogik. Eine wesentliche Aufgabe wird dabei sein, alle drei Perspektiven zu verbinden. Frömmigkeit wird im Kontext der Affektenlehren untersucht und die Affekte im Kontext des Frömmigkeitsbegriffs. Aus dieser Verbindung lässt sich eine Annäherung an das Erziehungsideal der Frömmigkeit und die Erziehung der Affekte gleichermaßen erreichen. Denn die Affekte finden so ihren legitimen Ort in der Theologie des 16. Jahrhunderts und Frömmigkeit wird in dem Bereich verortet, in dem sie ohnehin diskutiert wird: im Kontext der Affekte. Folgende Thesen werden leitend sein:

1) Frömmigkeit ist der Ordnungsbegriff für die Affekte.
2) Umgekehrt erklären und konstituieren die Affekttheorien den Frömmigkeitsbegriff.
3) Beides ist eng mit theologischen und philosophischen Diskussionen verbunden und ohne dieselben nicht verstehbar.
4) Der Prozess der Ordnung der Affekte kann als Erziehung zur Frömmigkeit gedeutet werden und vice versa.
5) Die Implikationen aus dem Nachweis dieser Verbindungen wirken sich auf die Konstitution von Erziehung bzw. auf die Umsetzung des Erziehungsideals der *pietas* aus.

Die Thesen leiten sich aus den historischen Kontexten und deren Systematisierung in Kapitel 2 her. Diskutiert werden sie anhand der Ergebnisse in Kapitel 6. Alle weiteren Erläuterungen an dieser Stelle wären ein zu großer Vorgriff auf die Forschungsergebnisse oder müssten ungenau und nichtssagend bleiben.

1.3 Vorgehensweise

Warum sollten Affekt und Frömmigkeit anhand von Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon untersucht werden? Wer beide Denker und ihre Positionen kennt, muss befürchten, dass wenig Kontroverses und Diskussionswürdiges zu Tage gefördert wird. In der Tat sind Erasmus und Melanchthon in den kirchenspaltenden Auseinandersetzungen mäßigende und versöhnliche Stimmen. Beide wurden dafür immer wieder von radi-

59 Schmidt 1989, S. 27; ebenso Wollerheim 2008, S. 338f.

kaleren Kräften kritisiert. Im Briefwechsel zwischen beiden sind Mäßigung und sozialer Frieden zentrale Themen. Doch wie die Untersuchung zeigen wird, ist gerade im Bereich der Affekttheorien ein Vergleich beider hochinteressant. Melanchthon bewegt sich hier in einer Spannung zwischen lutherischer Rechtfertigungslehre und antiker Ethik, die Erasmus wenige Jahre zuvor nicht kannte.

Darüber hinaus lässt sich die Auswahl der Autoren mit ihrer großen Bedeutung für die Pädagogik des 16. Jahrhunderts begründen. Erasmus von Rotterdam wird in historischen Arbeiten einhellig als einer der wichtigsten Protagonisten seiner Zeit gewürdigt.[60] Besonders in Bezug auf seine Bedeutung für den Humanismus fällt das Urteil einstimmig aus: Erasmus von Rotterdam kann für viele wichtige Entwicklungen seiner Zeit als Zeuge gelten, häufig war er eine treibende und strukturierende Kraft. Seine Bedeutung für die Pädagogik wurde bisher vor allem in der konsequenten und wirkungsreichen Umsetzung des humanistischen Denkens[61] und in seiner Rolle für den „Prozess der Zivilisation“[62] gesehen. Dass sich Erasmus’ Bedeutung darin nicht erschöpft, sei hier mit einer Einschätzung von Augustijn nur angedeutet: Das Weiterbestehen erasmischer Ideen über die Jahrhunderte resultiere aus dem „Wiedererkennen einer bestimmten Form von Frömmigkeit“.[63]

Da auch Melanchthons Bedeutung für die Pädagogik nicht angezweifelt wird, seien seine Verdienste hier nur kurz skizziert. Melanchthon wurde bereits zu Lebzeiten „Praeceptor Germaniae“ (Lehrer Deutschlands) genannt.[64] Ihm fiel die Aufgabe zu, die Erziehung in den reformatorischen Gebieten zu gestalten. Er beriet die Städte Eisleben, Magdeburg und Nürnberg bei der Gründung großer Lateinschulen. Auf die Gestaltung der Universitätsreform hatte er maßgeblichen Einfluss und als Visitator wirkte er bei der Normierung des Schulwesens mit. Er verfasste zahlreiche wirkungsreiche Schulbücher, Schulordnun-

---

60 Zu den pathetischsten Biographien gehört die von Stefan Zweig (1934) aber auch andere Autoren sparen nicht mit Superlativen. Das von den Autoren gezeichnete Erasmus-Bild ist jenseits dieses Konsenses vielschichtig. Einige beschreiben ihn von seiner Beziehung zu Luther her (Kohls 1972; Kohls 1978), andere gehen entlang seiner Werke und nähern sich ihm über seine Schriften (Ribhegge 2010). Wieder andere zeichnen seine Vita nach (Huizinga 1958; Augustijn 1986; Stupperich 1977) oder legen den Fokus auf einzelne Aspekte seines Werkes. Erasmus wird untersucht in Bezug auf den Frieden (Jens 2002; Schwab 2005; Nipkow 2007), die Ehe und die Bildung der Frau (Schneider 1955). Seine Verdienste um die Rhetorik und die Sprache Latein werden betont (Schenk 2005) oder seine Bedeutung für die Theologie (Augustijn 1996), für das humanistische Bildungsverständnis (Becher 1890; Spitzner 1893; Ballauff/Plamböck 1969; Schoch 1988) sowie im Kontext des Prozesses der Zivilisation hervorgehoben (Elias 1939/1997; Musolff 1997; Musolff/Hellekamps 2006). Nicht zuletzt werden sein kritischer Geist, seine ideologische Unabhängigkeit und seine europäische Gesinnung gelobt (sehr pathetisch z.B. bei Zweig 1934). Zur Erasmus-Rezeption vgl. Flitner 1952; Mansfield 1979; Seidel Menchi 1993; Galle/Sarx (Hrsg.) 2012.

61 Becher 1890; Spitzner 1893; Ballauff/Plamböck 1969; Schoch 1988.

62 Elias 1939/1997, Zitat: Titel der Studie); Musolff 1997; Musolff/Hellekamps 2006.

63 Augustijn 1986, S. 176.

64 Osiander schrieb ihm diesen Titel bereits 1551 zu (Hartfelder 1889, S. XIIf. (MGP VII); vgl. Dingel 2008, S. 321f.). Die Melanchthonforschung erfreut sich guter Konjunktur. Allein 2010, zum 450. Todesjahres Melanchthons, erschienen drei Melanchthon-Biographien (Geschrat 2010; Jung 2010; Kuropka 2010). Als Standard darf weiterhin Scheibles Melanchthon-Biographie von 1997 gelten, ebenso wie sein Artikel im TRE (Scheible 1992). Für den „jungen Melanchthon“ ist die umfassende Studie von Maurer die detailreichste (Maurer 1996 I+II, Zitat: Titel der Studie).

gen und Lehrpläne. Als Professor in Wittenberg und in seiner *schola domestica* – einer Privatschule im eigenen Haus – unterrichtete er zahlreiche Studenten selbst.[65]
Des Weiteren ist zur Begründung der Auswahl von Erasmus und Melanchthon darauf hinzuweisen, dass die aktuelle Forschung davon ausgeht, die Konfessionalisierung habe sich erst zum Ende des 16. Jahrhunderts auf die Pädagogik ausgewirkt. Vorher habe die Reform der Schulen nach humanistischen Prinzipien dominiert.[66] Daher ist es konsequent, mit Erasmus und Melanchthon zwei einflussreiche Protagonisten auszuwählen, die beide als Bibelhumanisten gelten dürfen.[67]
Die wichtigsten Quellen für Erasmus und Melanchthon werden je zu Beginn der betreffenden Kapitel genannt. Die biographischen Daten werden in die Analyse eingebracht, insofern sie fruchtbar und erhellend sind. Eine ausführliche Darstellung ist hier nicht sinnvoll. Lediglich die Beziehung der beiden im Spiegel ihres Briefwechsels hilft, einige hier erarbeitete Positionen besser zu verstehen.

Wie wird im Einzelnen vorgegangen? Die Methode ist die kontextualisierende Inhaltsanalyse. Zu den wichtigsten zu besprechenden Kontexten gehören 1) der anthropologische und epistemologische Wandel, der im 15. und 16. Jahrhundert stattfand, 2) die Bedeutung des Ordnungsbegriffs für die Frühe Neuzeit und 3) der Prozess der Konfessionsbildung. In diese Prozesse ist das Nachdenken über Affekt, Frömmigkeit und Erziehung eingebettet. Wie bereits besprochen spielt der Humanismus eine entscheidende Rolle. Er wird auch in der Ausprägung des Bibelhumanismus dargestellt, was die überfällige Verschiebung der Akzente auf den christlichen Rahmen ermöglicht und unterstützt. Unter den Affekttheorien sind vor allem die grundlegenden Annahmen von Aristoteles und Augustinus zu behandeln, die die zwei wichtigsten Rezeptionslinien der mittelalterlichen Psychologie prägen. Es wird besonders auf die Diagnoseinstrumente einzugehen sein, die zur Bewertung von Affekten dienten: die sieben Hauptsünden und der Dekalog. Die Bedeutung von Frömmigkeit als Erziehungsideal wird an Auszügen aus verschiedenen Schulordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts beispielhaft vor Augen geführt. Eine etymologische Einführung ermöglicht eine Annäherung an den Untersuchungsgegenstand Frömmigkeit. In der Darstellung der *Devotio moderna* wird eine bestimmte Form von Frömmigkeit am Vorabend der Reformation verdeutlicht, die nach der herrschenden Forschungsmeinung unmittelbar Einfluss auf Erasmus und Melanchthon hatte. Die Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes endet mit einer vorläufigen systematischen Summe.
Die Gliederung der Kapitel zu Erasmus und Melanchthon zeigt im Wesentlichen die Vorgehensweise zur Analyse der Überschneidungspunkte von Frömmigkeit, Affekt und Erziehung. Zunächst ist zu klären, inwiefern Frömmigkeit als ein durch Affekte bestimmter Zustand betrachtet werden kann und durch welche Affekte er sich auszeichnet. Dann gilt es die Affektenlehren herauszuarbeiten und sie in die Kontexte von Theologie und Anthropologie zu setzen. Aus dieser Vorgehensweise heraus lassen sich sowohl Affekte als auch Frömmigkeit besser verstehen. In einem letzten Schritt werden

65 Schmidt 1989, S. 6; Jung 2003.
66 Vgl. hierzu auch Kapitel 2.1.3 dieser Arbeit.
67 Vgl. hierzu Kapitel 2.2.2 dieser Arbeit.

die Ergebnisse der Analyse in ihrer Bedeutung für das pädagogische Denken expliziert und die Methoden der Erziehung zur Frömmigkeit herausgearbeitet. In der Schlussbetrachtung werden die Ergebnisse diskutiert. Im Vergleich werden Eigentümlichkeiten, Probleme und Chancen eines jeden Entwurfs deutlicher greifbar.
In der Analyse wird nur der Begriff Affekt verwendet. Die Begriffe Emotion, Gefühl, Leidenschaft werden in der Untersuchung nicht verwendet.[68] Dies betrifft insbesondere die Übersetzung des lateinischen *affectus*. Aus der Übersetzung von *affectus* mit unterschiedlichen Begriffen (häufig sind: Neigung, Leidenschaft, Trieb, Begierde) könnte geschlossen werden, es handele sich um verschiedene Sachverhalte. Für die vorliegende Arbeit wird *affectus* konsequent mit Affekt übersetzt, um Verwirrungen zu vermeiden.
Die Protagonisten der Reformationszeit, und im Besonderen Erasmus und Melanchthon, haben unter teils schwierigsten Umständen um jedes Wort gerungen. Sie haben sich häufig mit größter theologischer Sorgfalt und scharfem politischen Kalkül für ihre Formulierungen entschieden. Daher kommen beide Autoren häufig selbst zu Wort. Aus demselben Grund wird in den Fußnoten immer der lateinische Originaltext zitiert. Wenn bestehende Übersetzungen herangezogen werden, ist dies immer sonders gekennzeichnet. Sie wurden von mir nachvollzogen und insofern übernommen, als dass ich selbst sie nicht besser hätte übersetzen können. Für fehlerhafte, ungünstige oder irreführende Übersetzungen wurden Verbesserungen vorgenommen, die zugrunde liegende Übersetzung aber dennoch angegeben. Ist nichts vermerkt, stammt die Übersetzung von mir.
Die deutschen Schriften wurden bis auf die folgenden Ausnahmen in ihrer Schreibweise belassen. Ein o über dem Vokal wurde weggelassen (zum Beispiel ů = u). Diese Schreibweise stand für einen lang gezogenen Vokal, was im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit irrelevant ist und zugunsten einer einfacheren Schreib- und Leseweise eingeebnet wurde. Die alte Schreibweise ſ wird als s geschrieben, ſʒ, ſz oder ſs als ss oder ß, uͤ als ü oder ue, ñ als nn. An schwierig zu verstehenden Stellen wird in den Fußnoten Lesehilfe gegeben.
Bei Hinzufügungen zu Zitaten bedeutet die runde Klammer, dass die Ergänzung vom zitierten Autor selbst gemacht wurde, die Hinzufügungen in eckigen Klammern, stammen von mir.

---

68 Die Verwendung der Begriffe bei der Eruierung des Forschungsstandes orientiert sich an den Veröffentlichungen. Sie zeigt, dass die Forschung hier nach wie vor keine einheitliche Lösung gefunden hat.

2 Kontextualisierung der Untersuchung

Für die Kontextualisierung der vorliegenden Arbeit werden die relevanten mentalitäts- und sozialgeschichtlichen Entwicklungen zu schildern sein, die zu einer Aufwertung der Affekte und zu den Diskussionen um die ‚wahre' Frömmigkeit beigetragen haben. Außerdem ist die Bedeutung des *ordo*-Begriffes für die Frühe Neuzeit zu besprechen. Die für die Pädagogik so wichtige Bewegung des Humanismus muss unter Bezugnahme auf neuerer Forschung vor allem in ihrer Beziehung zum Christentum diskutiert werden. Die Affekttheorien werden nach den zwei großen Rezeptionslinien des Mittelalters dargestellt: Aristoteles und Augustinus. Beide stehen im Zusammenhang mit den korrespondierenden Konzepten Seele und Herz sowie den Tugend- und Lasterkatalogen. Des Weiteren wird der Frömmigkeitsbegriff etymologisch aufgearbeitet. Die Verwendung und Akzentuierung des Begriffs in der Antike spielt dabei ebenso eine Rolle, wie die bereits im hohen Mittelalter beginnende Dynamik der Betonung der inneren Frömmigkeit durch die Mystiker und die *Devotio moderna*. Die historische Analyse des Frömmigkeitsbegriffs lässt sich systematisch verdichten zu Orientierungspunkten zwischen denen sich der Frömmigkeitsbegriff potentiell bewegt. In Kapitel 2.4.4 wird die Bedeutung von Frömmigkeit in den Schulordnung des 16. und 17. Jahrhunderts beispielhaft aufgezeigt. Damit wird unterstrichen, dass die Analyse des Frömmigkeitsbegriffs, über diese Arbeit hinaus, für die Geschichte der Pädagogik von außerordentlicher Bedeutung ist.

2.1 Relevante mentalitäts- und sozialgeschichtliche Entwicklungen

Die europäische Welt ist zu Beginn des 16. Jahrhunderts sehr dynamisch. Es ist eine Zeit der Umbrüche, der Neuentdeckungen, der Innovationen, eine Zeit produktiver ebenso wie zerstörerischer Konflikte. Viele Veränderungen und Entdeckungen ließen sich aufzählen. Für die vorliegende Arbeit sind die Dynamiken der Kirchenspaltung und Konfessionsbildung und deren Auswirkungen auf die Pädagogik ein wichtiger Kontext. Da der Ordnungsbegriff eine Rolle spielt, soll dieser beleuchtet werden. Zunächst muss aber auf die grundlegenden Veränderungen in Anthropologie und Epistemologie eingegangen werden.

2.1.1 Anthropologie und Epistemologie

Erasmus und Melanchthon waren Protagonisten einer Zeit, in der sich das Bild des Menschen sukzessive änderte. Sie rekrutieren sowohl auf anthropologische Konstanten des Mittelalters, als auch auf Entwicklungen der anbrechenden Neuzeit. An dieser Stelle soll deshalb auf einige Entwicklungen eingegangen werde, die die anthropologischen Ent-

würfe von Erasmus und Melanchthon in Bezug auf die Bedeutung der Affekte und der Frömmigkeit besser verständlich werden lassen. Dazu gehören anthropologisch die Hinwendung zum Subjekt und epistemologisch die Hinwendung zur Erfahrung.
Die Hinwendung zum Subjekt hat für die Pädagogik weitreichende Folgen: Der Mensch wird zum Werk seiner selbst. Bei Pico della Mirandola (1463-1494) setzt Gott den Menschen „in die Mitte der Welt"[69] und spricht zu ihm:

> „Weder als einen Himmlischen noch als einen Irdischen habe ich dich geschaffen und weder sterblich noch unsterblich dich gemacht, damit du wie ein Bildner und Former deiner selbst nach eigenem Belieben und aus eigener Macht zu der Gestalt dich ausbilden kannst, die du bevorzugst. Du kannst nach unten hin ins Tierische entarten, du kannst aus eigenem Willen wiedergeboren werden nach oben in das Göttliche."[70]

Somit ist der Mensch „in sein neuzeitliches Wesen eingesetzt",[71] denn er wird als Individuum für sich und vor sich selbst verantwortlich. Erziehung wird damit zur entscheidenden Aufgabe im Ringen um ein gutes, frommes Leben. Nur durch Erziehung, so proklamierten die Humanisten, könne der Mensch seine Bestimmung als Mensch erreichen. Sie sei der beste Weg zu Gott und daher letztlich die Pflicht eines jeden Einzelnen. Das Ideal des Gebildeten als Werk seiner selbst, als selbstreflexives, freies Individuum ist deutlich formuliert. Der gebildete Mensch ist stärker auf sich selbst bezogen, der eigene *logos* und das eigene Gewissen sind die neuen Instanzen.[72] Der Bezugsrahmen für diese Neuerung bleibt bei Pico della Mirandola Gott und damit genuin religiös.[73] Der anthropologischen Wandel des 16. Jahrhunderts zeigt sich als eine „Etablierung einer Philosophie der Subjektivität".[74] Dabei wird Gott und Gotteserkenntnis theologisch in der Perspektive vom Subjekt Mensch her gedacht.[75] Die gegenseitige Durchdringung von subjektivierenden humanistischen Ansätzen und anthropozentrischer Theologie birgt starke Dynamiken für die Erkenntnistheorie und die Pädagogik. Diese bestehen in der zunehmenden Betonung der subjektiven Aneignung und Mimesis einer ewigen, objektiven Wahrheit. Pädagogik wird daher mehr Führerin zur Wahrheit als Überbringerin. Sinne, Affekte und Erfahrung werden in diesem Zusammenhang logisch aufgewertet. Diese hier sehr allge-

---

69 „... in mundi positum meditullio ..." (Pico della Mirandola 1486/87 / 2009, S. 8/9; Erasmus kannte Pico und schätze ihn hoch (vgl. Buck 1990, S. XXV).

70 „Nec te caelestem neque terrenum neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tu te formam effingas. Poteris in inferiora, quae sunt bruta, degenerare, poteris in superiora, quae sunt divina, ex tui animi sententia regenerari." (Pico della Mirandola 1486/87 / 2009, S. 8/9; Übersetzung nach Gerd von der Gönna). Zwick weist darauf hin, dass eine Untersuchung des Zusammenhangs von Mirandolas Bildungsverständnis mit dem „*bildunge*"-Begriff Meister Eckharts aussteht. Der häufig postulierte Schnitt zwischen Mittelalter und Neuzeit wäre hier wiederum in Frage gestellt (vgl. Zwick 2009, S. 34).

71 Ballauff/Plamböck 1969, S. 511. Humanistisches Denken und die Einsetzung des Menschen in die Selbstmächtigkeit greifen auf Grundlagen aus dem Mittelalter zurück. Zu den wichtigsten gehören Anselm von Canterburys (1033-1109) Aufwertung der „Erlöstheit des Menschen" und Wilhelm von Occams (ca. 1287-1349) Philosophie (vgl. Ruhloff 2004, S. 445); vgl. Zwick 2009, S. 22ff.; vgl. zur Bedeutung Occams auch Zwick 2001, S. 23f.

72 Vgl. Ballauff/Plamböck 1969, S. 511ff.

73 Vgl. Zwick 2009, S. 32-34.

74 Frank 1996, S. 314.

75 Frank 1996, S. 314.

mein formulierte Tendenz verläuft nicht bruchlos und ohne Widersprüche. Sie muss entsprechend differenziert und konkret für Erasmus und Melanchthon herausgearbeitet werden.

Die Erkenntnistheorien der Neuzeit bewegen sich in einem Spannungsfeld zwischen metaphysischem und physiologischem Determinismus. Im Fall einer metaphysischen Determination werden apriorische Erkenntnismodi zugrunde gelegt, bei denen Erkenntnis vor jeder sinnlichen Erfahrung im menschlichen Geist existiert. So sah die scholastische Schule in der Vernunft des Menschen ein verlässliches Erkenntnisorgan. Die aposteriorischen Erkenntnismodi, die ihre Extremposition in einer physiologischen Determination des Menschen formulierten, gingen dagegen davon aus, dass Erkenntnis über Erfahrungen generiert wird, das heißt über sinnliche Wahrnehmungen. Dem sensualistischen Erkenntnismodus wurde trotz seiner Aufwertung sehr skeptisch begegnet. Einige Autoren sprachen dem Menschen die Erkenntnisfähigkeit nun ganz ab. Damit war aber auch die ethische Integrität des Menschen unmöglich. In den Lösungsansätzen zu diesem Problem treten häufig apriorische und aposteriorische Erkenntnismodi nebeneinander und miteinander auf. So ist zu konstatieren, dass die platonische Ideenlehre zunächst nicht von empirischen und sensualistischen Erkenntnismodellen abgelöst wurde, sondern Verbindungen mit denselben einging.[76] Eine wichtige Rolle konnte dabei der Wirkkraft der göttlichen Gnade als drittem Modus der Erkenntnis zugeschrieben werden, welche als Ausweg im epistemologischen Pessimismus fungieren konnte. Im Konzept der göttlich gewirkten Gnade konnte die Möglichkeit des Menschen zur Erkenntnis und damit zu ethisch gutem Handeln wieder hergestellt werden. Daraus ergab sich zum Beispiel in den Exerzitien des Ignatius eine Epistemologie, die innere Erfahrung, Vernunfturteil und göttliche Gnade zusammenfließen ließ.[77] Dabei waren die Affekte eine wichtige Informationsquelle des inneren Erfahrungsraumes.[78] Während Ignatius' Überlegungen bei der Gnade Gottes erst beginnen und sich in der Frage nach dem möglichen Beitrag des Menschen zu Gnade und Erkenntnis fortsetzen, enden Luthers Überlegungen an dieser Stelle. Bei Luther kann von einem „resignative[n] Erkenntnispessimismus"[79] gesprochen werden. Luther radikalisiert die Erbsünde und weitet sie auf den ganzen Menschen aus. Dadurch ist auch die Vernunft extrem abgewertet und der freie Wille negiert. Ein Punkt, der Erasmus zuwiderlief, und ethisches Verhalten ebenso wie eine sinnvolle Pädagogik stark einschränkte oder sogar ganz unmöglich machte.

Bis hierher sollte deutlich geworden sein, dass die steigende Bedeutung der Affekte im 16. Jahrhundert zum einen von einer Aufwertung des Subjekts in der Anthropologie her zu erklären ist, zum anderen von der Aufwertung der Erfahrung im Erkenntnisprozess herrührt. Dass zu diesen epistemologischen Erschütterungen weitere hinzutraten – wie die Entdeckung fremder Kulturen, der Verlust des ptolemäischen Weltbildes oder die Erwartung der Parusie und ihre Enttäuschung – ist bekannt.

Die Erfindung des Buchdrucks kann vor diesem Hintergrund als ein Instrument betrachtet werden, das half, wieder Ordnung in die so in Umbruch versetzte Welt zu bringen,

76 Vgl. Wehr 2009, S. 13-27.

77 Ignatio de Loyola 1544/2008, Abschnitt 178-183.

78 Ignatio de Loyola 1544/2008, Abschnitt 187.

79 Frank 1998, S. 43f.

Wissen zu tradieren und zu sichern. Dabei hat sich der Buchdruck auch auf die Fixierung und Objektivierung der Affekte ausgewirkt.[80] Zugleich muss an dieser Stelle darauf hingewiesen werden, dass es bereits vorher normierte und normierende Medien gab, in denen Affekte ausgelagert und bearbeitet wurden.[81] Dass sich das Prinzip der „Schriftlichkeit als Instrument der Disziplinierung und Internalisierung“[82] zwar im Mittelalter etablierte, aber durch den Buchdruck in Quantität und Qualität verstärkte und ein Mittel zur Ordnung der Affekte darstellte, ist zweifellos anzunehmen.

2.1.2 Streben nach Ordnung

Die Reformationszeit ist geprägt von einem „riesigen Verlangen nach Ordnung“.[83] Im Zuge der erstarkenden reformatorischen Lehre und der territorialstaatlichen Emanzipationsbestrebungen werden eine große Anzahl von Ordnungen erlassen. Neben den die Konfessionen konsolidierenden Kirchenordnungen erließ man Landesordnungen, Polizeiordnungen, Hofordnungen, Brunnen- und Wasserordnungen, Visitations-, Universitäts-, Kleider- und Eheordnungen.[84] Die Schulordnung war im 16. Jahrhundert häufig ein Teil der Kirchenordnung. So findet sich zum Beispiel in Melanchthons *Underricht der Visitatoren*, der als erste evangelische Kirchenordnung bezeichnet werden kann,[85] auch eine kleine Schulordnung.[86] Diese Ordnungen und Ordnungsmaßnahmen können nicht allein als machtpolitisches Instrumentarium verstanden werden. Bereits vor den lutherischen Thesen war tatsächlich einiges in Unordnung geraten: die politische Ordnung ebenso wie die kirchliche Ordnung und mit der letzteren auch die gesamte Frömmigkeitspraxis. Teile davon sind zwar bereits seit Ende des 12. Jahrhunderts in Frage gestellt worden, nun waren sie aber offener Kritik und konkreten Änderungsvorschlägen ausgesetzt.[87] Nicht zuletzt sind die beschriebenen anthropologischen und epistemologischen Umbrüche zu nennen. Mit ihnen verbunden war immer auch die Frage nach der Möglichkeit ethischen Handelns und damit die Frage nach sozialer Sicherheit.

Im Kontext moralischer Normen hat der Ordnungsbegriff eine wichtige Bedeutung, denn im 16. Jahrhundert ist er Teil einer Weltbeschreibung, in der ein Individuum innerhalb einer größeren Ordnung dieselbe erkennen, herstellen und erfüllen muss. So motiviert die Annahme einer zuverlässigen Ordnung zu verantwortlichem Handeln innerhalb dieser Ordnung[88] oder in Opposition zu ihr. Dabei dürfen ihre konsolidierenden und abgren-

80 Zwick 2009, S. 28f.

81 So legt Böhmes Studie am Beispiel von „Himmel und Hölle als Gefühlsräume des Mittelalters“ (so der Titel des Aufsatzes; Böhme 2000) nahe. Zu ergänzen wären weitere Medien, wie Theater, Musik, die Bußpraxis, das Stundengebet und andere Frömmigkeitspraktiken mehr. Diese Medien waren zwar weniger fixiert, konnten aber dennoch der Auslagerung, Normierung und Regulierung von Affekten dienen.

82 Lentes/Scharf 1997, S. 247.

83 Fraenkel (1965, S. 29), frei nach Lucien Febvre.

84 Siehe die Beiträge in Dingel/Kohnle (Hrsg.) 2014.

85 Ich folge hier der Argumentation von Stefan Michel 2014, S. 166f.

86 UdV, S. 57-65; zur Bedeutung von Schulordnungen im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Töpfer 2014.

87 Vgl. hierzu auch die Kapitel 2.1.3, 2.2 und 2.4.2 dieser Arbeit.

88 Herms 2003, S. 635 (RGG^4 6).

zenden Funktionen, sowie ihre identitätsstiftende Wirkung innerhalb der Konfessionalisierungsprozesse nicht außer Acht gelassen werden.[89] Ebenso ist die Idee einer Ordnung die Voraussetzung zur Diagnose von Unordnung. Die Feststellung oder Implementierung einer Ordnung ist in diesem Sinne eine Voraussetzung zur Feststellung einer Normverletzung.
Im wirkungsreichen Ordnungsbegriff Augustins ist Schöpfung als unerschütterliche Ordnung Gottes verstanden. Sie zu erfüllen war für Augustinus die Aufgabe des Menschen. Durch Erziehung und Erkenntnis steigt der Mensch in der, nach Stufen geordneten, Hierarchie der Schöpfung empor.[90] Die Erkenntnis der göttlichen Ordnung erfolgt in seiner Schrift *De ordine* über die Einhaltung der Bildungsordnung (*ordo eruditionis*), die in den sieben freien Künsten (*septem artes liberales*) besteht, und die Einhaltung von Lebensregeln des göttlichen Gesetzes (*lex dei*).[91] Die göttliche Ordnung der Welt und Gott als oberstes Ordnungsprinzip sind weitere wichtige Motive des Mittelalters[92] und auch die Ordnungsvorstellungen des 16. und 17. Jahrhunderts haben gemeinsam, dass

> „Gott […] der Urheber aller Ordnung in der Welt [ist], indem er allen Geschöpfen ihre Bestimmung gegeben und ihren Platz im Ganzen des Universums angewiesen und so alles nach Maß, Zahl und Gewicht […] geordnet hat."[93]

In der *Confessio Augustana* von 1530 formulierten die Reformatoren diese Sichtweise mit Blick auf die staatliche Ordnung und deren Organe.

> „Von der Polizei (Staatsordnung) und dem weltlichen Regiment wird gelehrt, daß alle Obrigkeit in der Welt und geordnetes Regiment und Gesetz gute Ordnung [sind, die] von Gott geschaffen und eingesetzt sind […]. Denn das Evangelium […] will, daß man dies alles als wahrhaftige Gottesordnung erhalte […]."[94]

Ordnung ist nicht nur für die Lutheraner, sondern für die Frühe Neuzeit allgemein als eine der Natur und dem Menschen von Gott gegebene Ordnung zu begreifen. Sie ist in der Schöpfungsordnung objektiv existent. Der Prozess des Ordnens kann also nur darin bestehen, diese gegebene Ordnung zu erkennen und herzustellen. Im Kontext dieser Weltordnung erscheint Erziehung als das Erklären, das Herstellen und das Einüben der gegebenen Ordnung. Wie genau dies auf die Affekte anzuwenden ist, wird gezeigt werden müssen. Klar ist, dass für den Menschen, der durch die Erbsünde aus der göttlichen Ordnung heraus gefallen ist, Maßnahmen nötige werden, die es ermöglichen, ihn in die göttliche Ordnung zurückzuführen. In diesem Zusammenhang war bereits die mittelalterliche Frömmigkeitspraxis mit dem Nachdenken über die richtige Ordnung verbunden.[95] Der Ordnungsbegriff der Frühen Neuzeit schrieb zunächst im Wesentlichen die Motive des Mittelalters fort,[96] bevor die Ordnung als Methode der naturwissenschaftlichen For-

89 Vgl. Dingel 2014, S. 11-14.
90 Meinhardt 1984, S. 1253 (HWPh 6).
91 Vgl. Fuhrer 2007, S. 265f.
92 Vgl. Hübener 1984, S. 1254-1279 (HWPh 6).
93 Dierse 1984, S. 1281 (HWPh 6).
94 *Confessio Augustana*, Art. 16 (BelK, S. 71f.).
95 Zum Verhältnis von Ordnung und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter vgl. den Band von Rogge (Hrsg.) 2008, hier die Einleitung von Rogge 2008, S. 7f.
96 Dierse 1984, S. 1280 (HWPh 6).

schung hinzutrat. Für Descartes bestand die „ganze Methode […] in der Ordnung und Disposition dessen, worauf man sein geistiges Auge richten muss."[97]
Die wachsende Bedeutung der Schule ist als „Streben nach guter Ordnung"[98] zu interpretieren. Pädagogik wurde als ordnende Kraft begriffen und diese selbst wiederum in Schulordnungen geordnet.

2.1.3 Konfessionalisierung

Der Beginn der Reformation wird gemeinhin am 31. Oktober 1517 festgemacht, dem Tag der Veröffentlichung von Luthers 95 Thesen zu Ablass und Buße.[99] Im Kontrast zu den historischen Darstellungen des 19. und frühen 20. Jahrhunderts betont die neuere Geschichtsschreibung die „großen Linien des historischen Wandels", in die auch Luther eingebunden war.[100] Dazu gehören der Humanismus und die *Devotio moderna*. In diesem Zusammenhang wird auch die Bedeutung der Konfessionalisierung für die Pädagogik von manchen Autoren neu bewertet. Heinz Schilling wies bereits vor einiger Zeit auf die wachsende Bedeutung der Konfessionalisierungsforschung für die Geschichte der Pädagogik hin, weil der Stellenwert von Erziehung von den beteiligten Parteien je hoch veranschlagt worden sei und großen Wert auf die „moralische wie intellektuelle Erziehung" gelegt wurde.[101] Hinzuzufügen ist, dass auch die Geschichte der Pädagogik aus demselben Grund einiges zur Geschichte der Konfessionalisierung beizutragen hätte. Denn ein gesellschaftlicher Wandel lässt sich nicht erst im Nachhinein an der Erziehung ablesen, vielmehr gestaltet ihn die Erziehung mit, hält ihn auf, treibt ihn voran oder versucht ihn einzuholen. An Erziehungstraktaten, Schulordnungen, Lehrbüchern und anderen bildungshistorischen Quellen ließe sich demzufolge der Prozess des Wandels selbst ablesen. In diesem Sinne kann angenommen werden, dass nicht nur die Konfessionalisierung die Erziehung veränderte, sondern auch die Erziehung eine „stabilisierende Rückwirkung" auf die Reformation hatte.[102] Doch der Fokus der vorliegenden Arbeit liegt nicht auf dem Prozess der Konfessionalisierung,[103] sondern auf Frömmigkeit als Erziehungsideal in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Daher müssen an dieser Stelle vor allem zwei Fragen gestellt werden: 1) Welche Rolle spielte der Konfessionalisierungsprozess in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts für die Pädagogik? 2) Welche Rolle spielte die Frömmigkeit im Prozess der Konfessionsbildung?

---

97 Zitat und Übersetzung nach Dierse 1984, S. 1284 (HWPh 6).

98 Dingel 2014, S. 12.

99 Dürr 2006, S. 17f. Dieses Datum ist in vielerlei Hinsicht problematisch, vor allem weil es suggeriert, die Reformation sei das Werk eines Einzelnen, weil es den nationalen (deutschen) Kontext überbetont und weil es Kontinuitäten unterschlägt. Zugleich muss darauf hingewiesen werden, dass die Zeitgenossen selbst dieses Datum als bahnbrechend und identitätsstiftend betrachteten. In einem Flugblatt von 1524 wird die Reformation als „Veränderung fast aller Dinge auf Erden" angesehen (Dürr 2006, S. 18) und bereits im Jahr 1617 feierten die Protestanten das hundertjährige Jubiläum des Ereignisses (Dürr 2006, S. 17f.).

100 Schorn-Schütte 2011, S. 12; zum Vorlauf ausführlich: Basse 2008.

101 Schilling 2003, S. 9-12, Zitat: S. 9.

102 Dingel 2008, S. 323.

103 Für einen Überblick zur Konfessionalisierung vgl. Ehrenpreis 2003 & 2004.

Zu 1):
Keck konstatiert, dass die Konfessionalisierungsbemühungen und die Spaltung der Kirche erst zum Ende des 16. Jahrhunderts sichtbar und spürbar wurden, während in einer ersten Phase die gemeinsame Tradition aus der *Devotio moderna* und die Bildungsreformen des Humanismus für die Pädagogik dominierend waren. Keck beschreibt zwei Phasen: Die erste Phase geht von den Thesen Luthers und einer darauf folgenden „Schwebesituation“[104] bis zur schrittweisen Etablierung des Katechismus in den Schulen im Verlauf der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts. In dieser Phase ist für die Pädagogik die Abgrenzung der Konfessionen zueinander nicht vordergründig, sondern vielmehr die Gemeinsamkeiten, wie die Alphabetisierung und die pädagogischen Reformen. In der zweiten Phase ab dem 17. Jahrhundert setzten sich dann konfessionstrennende Überlegungen und Bemühungen durch, das heißt erst „für die Zeit der obrigkeitlich verordneten so genannten Fürstenreformation, der territorialen Konfessionsausbildung, beginnen die Reform-Schulsysteme auseinanderzutreten.“[105] Für die Pädagogik insgesamt könne erst für diese zweite Phase behauptet werden, dass die Konfessionskirchen den Auf- und Ausbau der Schulen zur Durchsetzung ihrer Normen und zur kontrollierbaren Erziehung im Sinne der jeweiligen Glaubensrichtung forcierten.[106]
Inwieweit diese Entwicklung auch für die Erziehung zur Frömmigkeit zutrifft, wird im Laufe der vorliegenden Arbeit zu diskutieren sein. Die vier Ausschließlichkeitsprinzipien der reformatorischen Lehre – *solus christus* (allein Christus), *sola gratia* (allein durch die Gnade), *sola fide* (allein durch den Glauben), *sola scriptura* (allein durch die Schrift)[107] – implizieren nicht zuletzt einen Wandel in der Frömmigkeitskultur, der sich auch unabhängig von der dominanten humanistischen Strömung in der Pädagogik durchgesetzt haben könnte.

Zu 2)
Im Prozess der Konfessionsbildung veränderte sich auch die Frömmigkeitspraxis. Die Kritik an den veräußerlichten Frömmigkeitsformen der Kirche begann bereits mit der *Devotio moderna* zur Mitte des 14. Jahrhunderts und wurde von humanistischen Gelehrten fortgesetzt. Hierzu zählten unter anderem die Kritik an den Wallfahrten und dem Ablasshandel. Luther und die Reformatoren machten sich diese Kritik zu eigen und bestanden auf entsprechende Reformen. Die Veränderungen, die Luther für die Frömmigkeitspraxis forderte, rüttelten auch an der Praxis der Affektregulierung und stellten die „althergebrachten Gefühlsmuster zur Lebensbewältigung“ in Frage.[108] Bachmann verglich 1922 „evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert“ am Beispiel von Martin Luther und Teresa di Jesu. Er kommt zu dem Schluss, dass Luther in seiner Frömmigkeit mehr in die Welt hinein habe wirken wollen, Teresa di Jesu dagegen sich von dieser lösen wollte, um „dem ewigen Einen zum Opfer“ aufzuge-

104 Keck 2003, S. 12.
105 Keck 2003, S. 26.
106 Keck 2003, S. 26f.
107 Leppin 2008, S. 30.
108 Stolt 2012, S. 111.

hen.[109] Der Gegensatz, den Bachmann konstruiert, tritt weniger scharf hervor, wenn man bedenkt, dass Luther vom Lauf der Geschichte genötigt war, in die Welt zu wirken und Teresa di Jesu immerhin eine große Zahl von Texten hinterlassen hat und einen Reformorden gründete. Besonders wenn man bedenkt, dass Luthers Theologie gerade als ein Rückzug des Religiösen aus der Welt gesehen werden kann, sind Bachmanns Schlussfolgerungen nicht mehr haltbar. Dennoch ist hier die richtige Frage gestellt. Mit der Kritik äußerer Frömmigkeitsformen, wie dem Ablasshandel und den Wallfahrten, die die vorreformatorische Kirche begann, rückte Frömmigkeit und ihre Form in das Zentrum des Prozesses der Kirchenspaltung. So ist es nicht verwunderlich, dass sowohl Erasmus als auch Luther und Melanchthon Frömmigkeit zum Thema machten. Während Erasmus dies mit einer für den Laien bestimmten Schrift tat,[110] beschäftigten sich Luther und Melanchthon auf theologischer Ebene damit. Luther schreibt „Von wahrer und falscher Frömmigkeit“[111] in der Auslegung des fünften Psalms, Melanchthon in der eigens dem Thema gewidmeten Abhandlung *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt*.[112] Inwieweit dies mit einer bestimmten Ordnung der Affekte in Verbindung zu bringen ist, ist Untersuchungsgegenstand der vorliegenden Arbeit.

Bis hierher sollten vier Dinge deutlich geworden sein: 1) Affekte wurden im Zuge eines anthropologischen und epistemologischen Wandels aufgewertet. 2) Vor dem Hintergrund der Ordnungsbemühungen der Frühen Neuzeit ist es legitim, das Streben nach Ordnung auch für die Affekte zu vermuten. 3) Im Kontext der Konfessionalisierung spielt der Frömmigkeitsbegriff eine zentrale Rolle. 4) Für die Pädagogik des 16. Jahrhunderts scheint der Humanismus von größerer Bedeutung gewesen zu sein als die konfessionellen Kräfte. Diese letzte Feststellung wird vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit nochmals zu diskutieren sein.

2.2 Humanismus und Bibelhumanismus

Die Herkunft des Begriffs Humanismus ist, wie bei vielen „-ismen“, im 19. Jahrhundert zu suchen.[113] Das Wort wurde 1808 von F. J. Niethammer als abwertende Bezeichnung zur Abgrenzung der alten humanistischen Pädagogik von einer neuen Pädagogik, dem Philanthropismus, verwendet. 1859 deutete Voigt den Begriff erneut um, sodass er nun auch eine bestimmte Zeitspanne bezeichnete,[114] nämlich die Zeit zwischen dem 14. und

109 Bachmann 1922, S. 92-97, Zitate: Titel der Arbeit und S. 94.

110 *Enchiridion* von 1503 (AS 1).

111 Nachträglich erdachter, aber zutreffender Titel der Calwer Luther-Ausgabe Band 8. Das Thema selbst wird von Luther explizit in der Auslegung des fünften (1519) (= WA 5, S. 128-199) und, unter Betonung des Leidens Christi, in der Auslegung des 22. Psalms (1521) (= WA 5, S. 589ff.) behandelt.

112 MSA 1, S. 171-175; vgl. Jung 1998, S. 6ff.

113 Diese „Parteibezeichnungen“ finden zum ersten Mal in der Auseinandersetzung von Juden- und Christentum mit der heidnischen Antike Verwendung. Hier tauchen die Bezeichnungen Hellenismus und Judaismus auf (vgl. Ballauff/Plamböck 1969, S. 507).

114 Vgl. Ballauff/Plamböck 1969, S. 507f.; ausführlicher Böhme 1984, S. 13ff.; auch bei Menze 1974, S. 1217ff.

dem 16. Jahrhundert.[115] In der Frühen Neuzeit diente der Begriff „Humanista" nicht nur im Lateinischen, sondern in vielen europäischen Volkssprachen, als die Bezeichnung für Professoren, Lehrer und Studenten der humanistischen Fächer, die sich zur Mitte des 15. Jahrhunderts als Kanon aus „Grammatik, Rhetorik, Geschichte, Dichtkunst, und Moralphilosophie"[116] etabliert hatten. Lateinische und griechische Klassiker bildeten dazu ebenso die Grundlage wie die Schriften der Kirchenväter.[117] Doch Geist und Wirkung des Humanismus gehen weit über diese Organisationsform hinaus. Als pädagogisches und ethisches Projekt erstrebte er eine „Mäßigung und Sänftigung der Charaktere und Umgangsformen".[118] Im Folgenden wird zunächst auf den Humanismus im Allgemeinen eingegangen, bevor die spezielle Ausprägung des Bibelhumanismus näher betrachtet wird.

2.2.1 Humanismus

Der Humanismus wird in der Regel beschrieben als „eine hauptsächlich vom Literarischen und Philologischen ausgehende geistige Bewegung, die ihre Wurzeln in der begeisterten Hinwendung zur Antike und dem Wunsch nach ihrer Wiedergeburt hat".[119] Sein Einfluss auf die Pädagogik ist „von außerordentlicher Bedeutung",[120] führte er doch den neuzeitlichen Begriff von Bildung ein, innerhalb dessen Erziehung zum Weg für ein gelingendes und selbstreflexives Leben avancierte. Praktisch alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens wurden vom Humanismus beeinflusst. In der Form des florentinischen „Bürgerhumanismus" gewann er politische Kraft.[121] In der Kunst, die von antiken Vorbildern inspiriert, nicht mehr nur sakrale Kunst war, fand er seine Umsetzung in den öffentlichen Raum. Die Kirche beförderte den Humanismus und zugleich gipfelte die kritische Haltung vieler Humanisten in der Kirchenspaltung. In der Malerei, die mit Michelangelo und Raffael zu einem Höhepunkt kam, und in der Architektur, sind die, durch den Humanismus transportierten, antiken Vorbilder präsent.[122] Literatur, Musik und Philosophie sind ebenfalls nicht auszunehmen und nicht zuletzt, geprägt durch eine „Tendenz […] zum Ästhetischen hin",[123] schlug sich der Humanismus in zahlreichen Erziehungsschriften nieder. Die Erziehungstraktate und pädagogischen Schriften griffen die Ideale und das didaktische Programm der griechisch-römischen Antike wieder auf und verbanden sie mit christlichen Vorstellungen. Zu den wichtigsten antiken Quellen zählen Platon, Aristoteles, Cicero, Plutarch und Quintilian.[124] Die ersten Gelehrten, die

115 Vgl. Augustijn 2003, S. H47.
116 Kristeller 1974, S. 17.
117 Ruhloff 2004, S. 446.
118 Weise 1968, S. 280ff., zitiert nach Böhme 1984, S. 104.
119 Spitz 1986, S. 639 (TRE 15).
120 Ballauff/Plamböck 1969, S. 509.
121 Ruhloff 2004, S. 446.
122 Augustijn 2003, H50f.
123 Böhme 1986, S. 68.
124 Benner/Brüggen 2011, S. 18ff.; Eine anregende Quellensammlung zu verschiedenen Themen der Humanisten ist bei Mout (1998) zu finden, eine nach Autoren geordnete Quellensammlung bei Garin (1966).

als Humanisten bezeichnet werden können, lebten im Italien des 14. Jahrhunderts. Francesco Petrarca (1304-1374) wird meist als „Ausgangspunkt“[125] der Bewegung betrachtet, denn er betonte Anfang des 14. Jahrhunderts die „persönlichkeitskultivierende Bedeutung“ antiker Schriften.[126] Wilhelm von Occam (ca. 1287-1349) erschütterte zur gleichen Zeit die Grundlage der scholastischen Theologie, nämlich die Offenbarungswahrheit, und bestand darauf, es gäbe neben dieser noch die Wahrheit der Vernunft, die ebenfalls Geltung beanspruchen dürfe. Bei ihm war bereits die grundsätzliche Frage nach der Erkenntnisfähigkeit des Menschen angelegt.[127] Darüber hinaus ist beispielsweise Poggio Braccolini (1380-1459) zu nennen, der großen Anteil an der Verbreitung antiker Schriften hatte, ebenso wie Francesco Filelfo (1398-1481). Mit den Schriften, die die beiden frühen Humanisten nach dem Fall von Konstantinopel 1453 nach Italien brachten, gewann die Bewegung ab Mitte des 15. Jahrhunderts stark an Kraft. Rom und Florenz dürfen besonders im 15. Jahrhundert als die Zentren der Bewegung gelten. Von hier aus wurden die humanistischen Gelehrten an Universitäten in ganz Europa berufen. Dies war neben dem Briefverkehr und den nach Italien strömenden Studenten der wichtigste Verbreitungsweg des humanistischen Geistes.[128]

Bereits ab 1450 war der Humanismus in den höchsten Rängen der katholischen Kirche etabliert. Einen Höhepunkt in vielerlei Hinsicht bildete das Pontifikat von Julius II., der wegen seiner vielen Kriege und seiner Geltungssucht den Beinamen „il terrible“ trug. Er berief Michelangelo (1475-1564), Raffael (1483-1520) und Bramante (ca. 1444-1514) in den Kirchenstaat nach Rom.[129] Während in Rom die Ästhetik der Antike in Kunst und Architektur Eingang fand, wurde im Bürgerhumanismus von Florenz die politische und gesellschaftliche Bedeutung des humanistischen Geistes betont.[130]

In den deutschsprachigen Gebieten verbreitete sich der Humanismus seit dem ausgehenden 15. und besonders im 16. Jahrhundert.[131] Neben Rom und Florenz wurden im 15. Jahrhundert die Universitäten von Prag, an der zuerst humanistische Umstellungen erkennbar waren, und Heidelberg, an der Melanchthon später studierte, zu Zentren humanistischer Bildung. Zugleich muss beachtet werden, dass mit dem Humanismus die Universität, ungeachtet der Welle von Neugründungen ab der Mitte des 15. Jahrhunderts, ihre Alleinstellung als Ort der Wissenschaft einbüßte. Einige Humanisten und Privatgelehrte blieben den Universitäten fern, praktizierten ihr Wissen als Lehrer, Schreiber oder

---

Bei aller Wirkmächtigkeit wurde humanistisches Denken von einigen Zeitgenossen auch kritisch als elitär und nur für wenige Glückliche zutreffend mit der Realität kontrastiert (vgl. Augustijn 2003, S. H54).

125 Böhm 2007, S. 44.

126 Ruhloff 2004, S. 446; ausführlich Böhme 1984, S. 59-101.

127 Vgl. Böhme 1986, S. 55.

128 Vgl. Augustijn 2003, S. H50ff.
Ab dem späten 15. Jahrhundert reisten Humanisten auch aus anderen Gründen nach Nordeuropa. Sie kamen als kirchliche, stattliche und diplomatische Vertreter und Schreiber, sowie als Handelsreisende (vgl. Spitz 1986, S. 648).

129 Vgl. Augustijn 2003, S. H50f.

130 Ruhloff 2004, S. 446.

131 Vgl. Tenorth 2008, S. 49/62; Nach dem Fall Konstantinopels 1453 flüchteten Gelehrte mit den Schriften Ciceros und weiteren Schriften der griechischen Antike nach Westeuropa, wo sich diese schnell verbreiteten (vgl. Tenorth 2008, S. 62).

Sekretäre an Fürstenhöfen, sowie innerhalb der Kirche und versuchten sich eine unabhängige Existenz aufzubauen.[132] Weitere Organisations- und Erscheinungsformen des Humanismus waren die Briefwechsel und die Akademien. Entsprechend der Liebe zum gedruckten Wort spielten die Zentren des Buchdrucks auch häufig als Zentren des Humanismus eine bedeutende Rolle, wie zum Beispiel Basel, von dem Erasmus schwärmte.[133]

In Philosophie und Literatur berief man sich auf die Ideale der idealisierten Antike: Weisheit, Tugend, Ausgeglichenheit der Seele und Unabhängigkeit vom Schicksal, die im Ideal des rechten Maßes gipfeln und verschmelzen, sowie die Frage nach deren Lehrbarkeit.[134] Die Bedeutung der Sprache für die humanistische Bildung ist zentral für das Verständnis ihrer Entwicklungen und Ausprägungen. Das Latein der Kirche wurde als verfallen betrachtet und Ciceros Latein wurde den Humanisten zur Messlatte bei der Wiederherstellung des klassischen, vollkommenen Lateins. Griechisch galt als unerlässlich für das Verständnis antiker Philosophie. Diese wiederum wurde als Vorläuferin christlichen Denkens gedeutet.[135] Auch Hebräisch wurde gelernt und gelesen, um die Bibel besser verstehen zu können.[136] Die Kritik an der Kirche speiste sich aus einer dezidierten Sprach- und Quellenkritik. Mit den eigenständigen Übersetzungen und der Exegese der Bibel sowie der Beschäftigung mit den Schriften der Kirchenväter wuchs die Kritik an der *Vulgata*. Die Frage nach den, aufgrund schlechter Übersetzungen und verlorener Quellen, verschütteten Ursprüngen der Kirche wurde lauter.[137] Damit untrennbar verbunden war die Frage nach der Reinheit christlicher Lehre.

Ein wichtiger Teil humanistischer Kritik richtet sich gegen die scholastische Tradition und ihre Methoden. Diese Kritik entsprang der Pragmatik eines Denkens, das sich selbst und damit auch etablierte Autoritäten und Überlieferung in Frage stellte. Die Humanisten wollten über die Texte zu den Ursprüngen und damit „an die Sache selbst" herankommen.[138] Nicht die Spitzfindigkeiten der Gelehrten, sondern eigenständiges Denken wurde entscheidend. Erasmus liefert mit seinem *Lob der Torheit* ein prägnantes Beispiel für eine solche Kritik:[139]

> „Erst Fragen wie die folgenden halten sie [die Theologen] großer und erleuchteter Theologen, wie sie sagen, für wahrhaft würdig; erst wenn sie an solche geraten, erwachen sie; an Fragen wie diese: […] Hätte Gott auch in der Gestalt eines Weibes, eines Teufels, eines Esel, eines Kürbisses, eines Kiesels eingehen können? Und wie würde dann dieser Kürbis gepredigt und Wunder gewirkt haben? Wie wäre er zu kreuzigen gewesen?"[140]

---

132 Vgl. Böhme 1986, S. 63ff.

133 Vgl. Augustijn 1986, S. 98.

134 Vgl. Benner/Brüggen 2011, S. 18ff.; Böhme 1984, S. 102ff.

135 Vgl. Böhme 1984, S. 127-161.

136 Ballauff/Plamböck 1969, S. 517.

137 Vgl. Augustijn 2003, S. H65.

138 „...rem ipsam assequare..." (GuB, S. 146/147), so drückt sich Melanchthon in seiner Wittenberger Antrittsrede von 1518 aus.

139 *Moriae Encomium* (1511, AS 2)

140 „Illa demum magnis et illuminatis, ut vocant, Theologis digna putant, ad haec si quando incidunt, expergiscunter. […] Num Deus potuerit suppositare mulierem, num Diabolum, num asinum, num cucurbitam, num silicem? Tum quemandmodum cucurbita fuerit concionatura, editura miracula, frigenda cruci?" (AS 2, S. 132/133; Übersetzung in Anlehnung Welzig).

Francois Rabelais’ (1494-1553) Geschichte des Königssohns Gargantua, der von den alten Erziehungsmethoden lebensuntauglich gemacht wird und der im humanistischen Geist ganz neu erzogen werden muss, ist ein Beispiel für die Kritik an der herrschenden Erziehung.[141] Die humanistischen Erziehungsschriften übernehmen den „pädagogischen Ternar“[142] aus Natur, Gewöhnung/Nachahmung und Vernunft als entscheidende Faktoren gelingender Bildung. Vergerios Abhandlung von 1402/03 gilt als erste pädagogische Schrift der humanistischen Bewegung und enthält die für den Humanismus bestimmende Grundhaltung, dass der Mensch erst durch Erziehung zum Menschen werde. *Humanitas* als Ideal des sich vervollkommnenden Menschen und die *studia humanitatis*[143] als das entsprechende Programm sind dabei untrennbar. Ab Anfang des 15. Jahrhunderts herrschte Konsens über dieses Programm. Für die Universität bestand dieser Konsens aus fünf Fächern: Grammatik, Rhetorik, Poetik, Geschichte und Moralphilosophie.[144] Der Humanismus lässt sich damit zu einem großen Teil als eine Bildungsbewegung beschreiben. Dies ist jedoch nicht die einzige Konnotation, denn die Inhalte und Ziele der Erziehung wurden nicht allein aus der Antike übernommen. Damit rückt das Christentum und die christliche Prägung des Humanismus in das Blickfeld.

2.2.2 Bibelhumanismus

Der Begriff des Bibelhumanismus wird von Augustijn im Anschluss an Johannes Lindebloom vorgeschlagen, weiterentwickelt und ausgeführt. Er ist dem des christlichen Humanismus bedeutungsgleich, letzterer suggeriert aber eine Teilung der humanistischen Bewegung in eine christliche und eine säkulare Gruppen, die so nicht gegeben ist.[145] Das Verhältnis von Humanismus und Christentum wurde seit dem 19. Jahrhundert, mit Aufkommen des Epochenbegriffs, unterschiedlich bewertet, wobei der Humanismus mal als „heidnisch und antichristlich“[146] gedacht, mal in italienischen und nördlichen oder christlichen und heidnischen Humanismus geteilt wurde. Viele Humanisten versuchten die Kirche mithilfe antiker Philosophie, Philologie und differenzierter Kritik zu erneuern und stellten den humanistischen Geist in den Dienst christlichen Denkens. Für die Humanisten ist damit das Interesse an Kirche und Religion zwar meist gegeben und bildet häufig den gedanklichen Rahmen, es ist aber nicht mehr selbstverständlich das einzige Thema.[147] Augustijn betont, wie sehr auch die Renaissance-Päpste im Geist des Humanismus lebten.[148]

141 Böhm 2007, S. 47.

142 Willmann, O. (1909). *Aristoteles als Pädagoge und Didaktiker*. Leipzig; zitiert nach Benner/Brüggen 2011, S. 20.

143 Cicero prägte den Begriff und meinte die zur Menschlichkeit führenden Schriften, Wissenschaften und Künste. Die Renaissance-Humanisten nahmen die römischen Schriftsteller, insbesondere Cicero selbst, mit in ihren Kanon auf (vgl. Benner/Brüggen 2011, S. 23).

144 Benner/Brüggen 2011, S. 23f.

145 Vgl. Augustijn 1985.

146 Augustijn 2003, S. H54.

147 Vgl. Augustijn 2003, S. H47f., Anm. 2 und S. H54f.

148 Augustijn 2003, S. H55.

Kennzeichnend für den Bibelhumanismus ist in erster Linie „das Studium der christlichen Antike, besonders der Bibel".[149] Entscheidend sei aber darüber hinaus, so Augustijn, das „religiöse Interesse", das eine „existentielle Angelegenheit" für die Bibelhumanisten gewesen sei.[150] Eine Gemeinsamkeit der Bibelhumanisten ist der Versuch, das Christentum „in das Ganze von Religion und Moralempfinden als allgemein-menschlichem Phänomen"[151] einzufügen. In diesem Zusammenhang wurde das Leben und die historische Einbettung der Kirchenväter bedeutsam, denn, so die Erkenntnis der Humanisten, Clemens, Origenes und Hieronymus lebten als Menschen ihrer Zeit. Das Christentum wurde zur logischen Weiterentwicklung antiken und jüdischen Denkens stilisiert. Die Antike kannte demnach die Weisheit und die wahre Tugend, nur Christus war ihr noch unbekannt.[152] Kristeller gibt eine Definition für „jene Humanisten, die sich ausdrücklich mit theologischen Fragen befaßten".[153] Er nennt sie „christliche Humanisten"[154] und stellt folgende Gemeinsamkeiten fest:

> „[...] sie kritisierten die scholastische Theologie und befürworteten in Übereinstimmung mit ihren eigenen Idealen eine einfache Frömmigkeit und religiöse Gelehrsamkeit. Sie bevorzugten den hl. Bernhard gegenüber den Scholastikern, betrachteten die Kirchenväter als die christlichen Klassiker, verstanden sich als Grammatiker und nicht als Dialektiker im mittelalterlichen Sinne und traten für das direkte Studium der Hl. Schrift ein. Sie wandten ihre Methoden der philologischen und historischen Gelehrsamkeit auch auf das Textstudium und die Interpretation der Bibel und der frühen Kirchenschriftsteller an."[155]

Marsilio Ficino (1433-1499) hob das Studium der Bibel in den höchsten Rang. Die Frage, ob die Schriften der Heiden ebenfalls gelesen werden sollten, wurde um 1400 noch kontrovers diskutiert, bevor sie bei Lorenzo Valla (1407-1457) und bei Erasmus klar bejaht wurde.[156] Lorenzo Valla kann als „Inaugurator des biblischen Humanismus"[157] bezeichnet werden. Er formulierte das Programm des Bibelhumanismus in folgender Weise: 1) Die Kirche bediene sich in vielfältiger Weise an Wissen, Können und Ästhetik der Antike. 2) Dies solle nicht heimlich und unbenannt, sondern klar und zum Schmuck der Kirche geschehen. 3) Er wende sich damit gegen die alte Theologie und trete für eine neue ein, die sich auf die antike Kirche in ihrer höchsten Blüte berufe. Damit ist klar, dass es sich um eine Bewegung mit Programm und Feindbild handelt.[158] Das Programm ist die Erneuerung beziehungsweise Wiederherstellung der Kirche mithilfe des Studiums der Bibel, der Sprachen und der Wiederbelebung der Antike in christlichem Sinne. Die Renaissance ist in diesem Sinne „weit davon entfernt eine unchristliche [Epoche] zu sein".[159] Nicht der christliche Glaube, sondern lediglich die kirchliche

149 Augustijn 2003, S. H56.
150 Augustijn 2003, S. H56.
151 Augustijn 2003, S. H65.
152 Augustijn 2003, S. H65f.
153 Kristeller 1974, S. 126.
154 Kristeller 1974, S. 126.
155 Kristeller 1974, S. 127.
156 Vgl. Augustijn 2003, S. H56-H58.
157 Augustijn 2003, S. H58.
158 Vgl. Augustijn 2003, S. H57f.
159 Kristeller 1974, S. 127.

Autorität wird in Frage gestellt. Doch inwieweit handelt es sich um eine kohärente Bewegung?
In der „ersten Periode“[160] des Bibelhumanismus, der italienischen Periode, kann nur von einem „gemeinsamen Interesse“[161] der Bibelhumanisten gesprochen werden. Grundlegende gemeinsame Aussagen, sind in dieser Periode nicht festzustellen, doch alle versuchten eine Verbindung zwischen dem Christentum und den antiken Schriften herzustellen. Zu den wichtigsten Protagonisten zählen, so Augustijn, Ambrogio Traversari (1386-1439), der bereits erwähnten Lorenzo Valla, Paolo Cortesi (1465-1510), Blosio Palladio († 1547) und Marsilio Ficino (1433-1499).[162] Es sind die Lateinschulen, die Klöster, die Universitäten und ihre Protagonisten, die durch ihren Unterricht, ihre Reisen und Briefwechsel die „zweite Periode“[163] des Humanismus und damit auch des Bibelhumanismus in seiner europäischen Ausprägung beförderten. Hier formierten sich im ersten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts die Gedanken der Bibelhumanisten zu einer Strömung, deren Ziel eine „kirchliche und gesellschaftliche Erneuerung“[164] war und die im zweiten Jahrzehnt zu voller Blüte gelangte. Zu den wichtigsten Protagonisten der nördlichen Periode zählen Johannes Reuchlin (1455-1522) und Jacques Lefèvre d'Etables (auch: Faber Stapulensis, zirka 1460-1536).[165] Erasmus von Rotterdam wird von Augustijn als der „wichtigste [...] unter den Bibelhumanisten“[166] bezeichnet. Erasmus’ Bedeutung ist kaum zu überschätzen. Er gab die Briefe des Hieronymus heraus und wirkte bei der Edition von dessen *opera omnia* mit. Erasmus’ Übersetzung des Neuen Testaments aus dem Griechischen ins Lateinische diente Luther als Grundlage für seine Übersetzung der Bibel ins Deutsche und Erasmus’ *Paraphrasen* zum Neuen Testament setzten exegetische Maßstäbe. Auch in anderen Werken ließ er sein Programm der guten Bildung als Grundlage der Frömmigkeit einfließen, wie zum Beispiel in die *Colloquia familiaria*.[167]
Auch in Melanchthons „Abriss der Moralphilosophie“ zeigt sich das spezifische Programm des Bibelhumanismus: die Verbindung von Frömmigkeit und Bildung (*pietas et eruditio*).[168] Melanchthons Antrittsrede in Wittenberg von 1518 verbindet humanistische Sprachkenntnis und christliche Frömmigkeit.[169] Glaube und Wissenschaft könnten sich gegenseitig stabilisieren, so Melanchthon, doch beide seien gleichermaßen verfallen und entstellt.[170] Er fordert, Kirche und Philosophie müssten durch das Studium der Sprachen erneuert werden.[171] Die Philosophie sei die nötige Vorbildung für das Studium der Theologie. Im folgenden Satz aus der Rede findet sich das bibelhumanistische Programm in pointierter Weise wieder: „Geführt vom Heiligen Geist, begleitet von der Ausbildung in

160 Augustijn 2003, S. H59.
161 Augustijn 2003, S. H64.
162 Augustijn 2003, S. H59ff.
163 Augustijn 2003, S. H67.
164 Augustijn 2003, S. H78.
165 Augustijn 2003, S. H70-H78.
166 Augustijn 2003, S. H76.
167 Vgl. Augustijn 2003, S. H76.
168 Vgl. Benner/Brüggen 2011, S. 37.
169 *De corrigendis adolescentiae studiis* (1518; Md 1, S. 41-63); vgl. Augustijn 2003, S. H96.
170 Md 1, S. 48.
171 Md 1, S. 44.

unseren Künsten und Wissenschaften, ist es uns möglich, den Zugang zum Heiligen zu finden.“[172]

Auch wenn die Bibelhumanisten nicht als einheitliche Bewegung gesehen werden können,[173] die christliche Prägung vieler Humanisten ist unbestreitbar.[174] Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon können eindeutig unter dem Programm des Bibelhumanismus gegriffen werden. Beide hatten das Ziel, humanistisches Denken, Streben und Handeln in den christlichen Kontext zu setzen und für christliche Erziehung und Glaubenslehre nutzbar zu machen. Für die vorliegende Arbeit wird die Strömung des Bibelhumanismus betont, denn hierin liegt ein Ansatzpunkt, der es ermöglicht, Frömmigkeit als Erziehungsideal zu thematisieren und zu erklären.

2.3 Affekttheorien und korrespondierende Konzepte

Unter *affectus* wurde in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit grundsätzlich die ganze Bandbreite der Affekte verstanden: schwache wie starke, erwünschte wie unerwünschte.[175] Als Hintergrund müssen Bezugsfelder des 16. Jahrhunderts referiert werden, die für das Verständnis der Affekte unerlässlich sind. Dazu gehört das Bild von den Kräften der Seele, das das Mittelalter transportierte. Als korrespondierende Konzepte müssen das Herz, sowie – pädagogisch besonders interessant – die christlichen Tugend- und Lasterkataloge dargestellt und kontextualisiert werden. Zur Mühlen weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass für die Affektenlehren der Frühen Neuzeit allgemeine Aussagen nur schwer zu treffen sind.[176] Die Autoren der Frühen Neuzeit verfahren häufig synkretistisch, sodass eine allgemeine Struktur oder eindeutige Rezeptions- und Traditionslinien nur in begrenztem Maße sinnvoll beschreibbar sind.[177] Daher kann nur die Affektenlehre eines bestimmten Autors in ihrer jeweiligen Ausführung sinnvoll analysiert werden. Dies wird für Erasmus und Melanchthon in den dafür vorgesehenen Kapiteln geschehen.

Generell erlebt die Beschäftigung mit dem Bereich der Affekte in der Frühen Neuzeit einen Aufschwung.[178] Dies ist sicherlich mit dem Erstarken der neuplatonisch-augustini-

---

172 „Duce Spiritu, comite artium nostrarum cultu, ad sacra venire licet.“ (MSA 3, S. 40; Übersetzung nach Md 1, S. 57).

173 Vgl. Augustijn 2003, S. H101-H108.

174 Als Höhepunkte der Wirkkraft der bibelhumanistischen Bewegung seien an dieser Stelle zusammenfassend folgende Beispiele genannt: die kommentierte Übersetzung der Psalmen von Jacques Lefèvre d'Etables, die 1509 erschien, das *Lob der Torheit* von Erasmus (1511) und die *Utopia* von Thomas More (1516), die *Dunkelmännerbriefe* (1515-1517) als Reaktion auf die Diskussion um das Verbot des Talmund und Reuchlins *Augenspiegel* (1511), sowie die Gesamtausgabe zu Hieronymus und des Neuen Testaments durch Erasmus, Erasmus’ Schrift *Enchiridion militis christiani* von 1503, Melanchthons Antrittsrede von 1518 in Wittenberg *De corrigendis adulenscentiae studiis* und Martin Luthers *Galaterbriefkommentar* von 1519 (vgl. Augustijn 2003, S. H78-H100).

175 Der Begriff Affekt verliert seine umfassende Bedeutung im Laufe des 17. und 18. Jahrhunderts. Hier sind die Terminologien schwankend (vgl. Lanz 1971, S. 93-96).

176 Vgl. zur Mühlen 1992, S. 93.

177 Pozzo 2012, S. 9ff.

178 Vgl. Landweer/Renz 2012, S. 9-11.

schen Tradition im Zuge der Reformation in Verbindung zu bringen. Bei Luther werden Affekte wie Freude, Furcht und Hoffnung zentral für die Bestimmung wahren Glaubens,[179] der wiederum das einzige Kriterium der Rechtfertigung ist. Damit allein ist bereits die zentrale Stellung der Affekte angedeutet, die in den Kapiteln zu Melanchthon weiter ausgeführt werden muss. Darüber hinaus korrespondiert diese Entwicklung mit der zum Subjektivismus neigenden Ritualkritik. Damit verbunden ist die Betonung der Innerlichkeit und letztlich die Aufwertung der Affekte als Erkenntnismodus – ein Prozess dessen Anfänge in der mittelalterlichen Mystik liegen.

2.3.1 Seele und Affekt in der mittelalterlichen Tradition

Das Mittelalter unterscheidet zwei Vermögen der menschliche Seele: das *apprehensive* (erkennende) und das *appetitive* (strebende) Seelenvermögen. Die *vis appetitiva* ist der Sitz der Affekte. Sie sind für das menschliche Streben verantwortlich. Die *vis appetitivus* ist wiederum aufgeteilt, in den *appetitivus sensitivus,* der sich „außervernünftig, sinnlich-körperlich" darstellt, und den *appetitivus intellectivus*, der die „geistigen Strebekräfte" bezeichnet.[180] Davon ausgehend, können für die Frühe Neuzeit zwei grobe Linien ausgemacht werden: die aristotelische Tradition, in der Affekte tendenziell dem *appetitivus sensitivus* zugerechnet sind, und die neuplatonisch-augustinische Tradition, in der Affekte stärker dem *appetitivus intellectivus* zugerechnet sind. Während in der einen Traditionslinie Affekte als sinnlich-körperlich wahrgenommen werden und daher beherrscht oder gelenkt werden müssen, sind sie in der anderen mit dem Intellekt verwoben und Teil des Erkenntnisvermögens.[181] Beide Traditionen werden im Folgenden besprochen. Sie tauchen in je eigener Form bei Erasmus und Melanchthon wieder auf.

Aristoteles behandelt die Affekte unter dem Begriff *pathos*. Er versteht die *pathê* als „Widerfahrnisse der Seele"[182] und betont ihren passiven Charakter.[183] Der Mensch kann „nicht wegen solcher Regungen gelobt oder getadelt"[184] werden, kann also für die *pathê* selbst auch nicht verantwortlich gemacht werden. Ein Merkmal aller *pathê* ist nach Aristoteles, dass sie von Lust oder Schmerz begleitet werden.[185] Aristoteles unterlässt eine allgemeine Definition der *pathê* und verlegt sich auf eine Beschreibung von affektiven Zuständen und variierende Aufzählungen von Affekten.[186] Ein Beispiel ist die Aufzählung in der *Nikomachischen Ethik*:

179 Schmidt 1992, S. 226f. (HWRh 1).
180 zur Mühlen 1977, S. 599.
181 zur Mühlen 1977, S. 599.
182 Aristoteles *De Anima* I,1, 403a16-19; Zitat und Übersetzung nach Rapp 2012, S. 51.
183 EN II,4.
184 EN II,4; Übersetzung nach Dirlmeier.
185 Vgl. Rapp 2012, S. 49.
186 Vgl. Rapp 2012, S. 48f.

> „Als ‚irrationale Regungen‘ bezeichne ich die Begierde, den Zorn, die Angst, die blinde Zuversicht, den Neid, die Freude, die Regung der Freundschaft, des Hasses, der Sehnsucht, die Mißgunst, das Mitleid – kurz, Empfindungen, die von Lust und Unlust begleitet werden.“[187]

Das Prinzip von Lust und Unlust ist hier die entscheidende Konstante. Ein weiteres Merkmal der *pathê* ist die mit manchen von ihnen einhergehende physiologische Veränderung.[188] Die *pathê* sind körperliche Manifestationen der „Widerfahrnisse der Seele“[189] und vice versa. Eine Dimension ist nicht von der anderen zu trennen. Sie sind mit einer Ursache verbunden, die sie auslöst, können aber unabhängig von diesem Auslöser im Körper fortbestehen. Daraus ergeben sich zwei Zugänge zum Verständnis der Affekte bei Aristoteles: der materielle, physiologische und der dialektische, sittliche. Die physiologischen Beschreibungen der *pathê* operieren mit der hippokratischen Humoralpathologie und den entsprechenden Attributierungen. So ist zum Beispiel Zorn als Erhitzung des Blutes beschrieben. Im dialektischen Zugang werden Affekte durch die Beziehung des Betroffenen zu einem Gegenstand ausgelöst und beschrieben.[190] Ein Beispiel aus der Rhetorik:

> „[Der Zorn ist] ein mit Schmerz verbundenes Streben nach einer vermeintlichen Vergeltung für eine vermeintliche Herabsetzung einem selbst oder einem der Seinigen gegenüber, von solchen denen eine Herabsetzung nicht zusteht“.[191]

Rapp weist auf zwei wesentliche Merkmale hin: Erstens die individuelle Sichtweise Aristoteles’, die sich in Formulierungen wie „vermeintlich“ ausdrückt und das subjektive Erleben der Person als Auslöser eines Affekts betont. Zweitens müssen Anlass und Gegenstand der Affekte mit dem Betroffenen in Verbindung stehen, und werden aus dieser Beziehung heraus differenziert.[192] Der Zorn wird ausgelöst, wenn die Beziehung zu demjenigen, der die Herabsetzung verursacht, dergestalt ist, dass dieser Person die Herabsetzung nicht zusteht. Aus der dialektischen Definition heraus können die Affekte für die Rhetorik nutzbar gemacht werden, denn der Redner kann die entsprechenden Beziehungen konstruieren, die zu einem bestimmten Affekt führen. Um Zorn auszulösen, müsste man also eine ungerechtfertigte Herabsetzung behaupten.[193] Des Weiteren ist Aristoteles’ oft zitierte Theorie zur Wirkung der Tragödie heranzuziehen. Diese habe, so Aristoteles, auf die Erregung der Affekte Mitleid und Furcht zu zielen und damit zur Reinigung von unerwünschten Affekten beizutragen.[194]

Die Affektenlehre des Aristoteles ist mit seiner Tugendlehre verbunden. Eine tugendhafte Person hat ihren Charakter durch Gewöhnung und Übung so geformt, dass sie das Richtige nicht nur aus intellektueller Überzeugung, sondern auch mit affektiver Zustimmung tut. Lob und Tadel, Belohnung und Sanktion tragen dazu bei, eine solche Einstellung zu entwickeln. Die Affekte erfahren im Zuge der Tugendlehre eine pädagogische

187 EN II,4; Übersetzung nach Dirlmeier.
188 Vgl. Rapp 2012, S. 50f.
189 Aristoteles *De Anima* I,1, 403a16-19; Zitat und Übersetzung nach Rapp 2012, S. 51.
190 Rapp 2012, S. 50-54.
191 Aristoteles *Rhetorik* II,2, 1378a31-33; Zitat und Übersetzung nach Rapp 2012, S. 54.
192 Vgl. Rapp 2012, S. 55.
193 Vgl. Rapp 2012, S. 57-59.
194 Vgl. Rapp 2012, S. 59f.

Behandlung, die vor allem in der Übung tugendhafter Handlungen und der Gewöhnung an tugendhaftes Verhalten besteht. Dadurch verbinden sich nach Aristoteles die angenehmen Affekte mit den tugendhaften Handlungen zu einem festen Charakter.[195]

> „[Die] Tüchtigkeit des Charakters [...] entfaltet sich im Bereich der irrationalen Regungen und des Handelns und da gibt es das Zuviel, das Zuwenig und das Mittlere. Bei der Angst z. B. und beim Mut, beim Begehren, beim Zorn, beim Mitleid und überhaupt bei den Erlebnissen von Lust und Unlust gibt es ein Zuviel und ein Zuwenig und keines von beiden ist richtig. Dagegen diese Regungen zur rechten Zeit zu empfinden und den rechten Situationen und Menschen gegenüber sowie aus dem richtigen Beweggrund und in der richtigen Weise – das ist jenes Mittlere, das ist das Beste, das ist die Leistung der sittlichen Tüchtigkeit."[196]

Hiermit ist das generelle Maß aller Tugend angesprochen: die Mitte. So zeichnet sich Aristoteles' Affektideal in der Ausrichtung an seiner Tugendlehre als das rechte Maß der Affekte im Bezug auf eine bestimmte Situation aus. Das schließt auch heftige affektive Reaktionen mit ein, wenn diese der Situation angemessen sind.[197] Doch auch die Stoßrichtung der Affekte ist entscheidend. Rapp sieht die entscheidende Messlatte für gute Affekte bei Aristoteles in deren Übereinstimmung mit der Vernunft, das heißt, „wenn der unvernünftige Seelenteil sich so verhält, wie es die Vernunft, also der den Menschen auszeichnende Seelenteil anordnen würde […]. Beim Tugendhaften kommt es daher nicht zu einem grundsätzlichen Zielkonflikt zwischen vernünftigen und unvernünftigen Antrieben".[198] Für die Pädagogik bedeutet dies, dass Affekte durch Übung und Gewöhnung nach den Erkenntnissen der Vernunft gelenkt werden müssen und so ein Charakter entsteht, bei dem Vernunft und Affekt im Einklang stehen. Thomas von Aquin ist ein Vertreter der aristotelischen Tradition des Mittelalters.[199] Bei Thomas sind die Affekte, wie bei Aristoteles, Teil des *appetitus sensitivus*. Sie sind durch den Objektbezug differenzier- und beschreibbar. Alle Affekte werden von einem Lust- oder einem Schmerzempfinden begleitet und schlagen sich in Folge der Leib-Seele-Einheit auch im Körper nieder. Die Affekte müssen von der Vernunft in Ordnung gehalten werden. Dies äußert sich in den vier Kardinaltugenden (Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit, Weisheit). Hinzu kommen bei Thomas die drei christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung, sowie das Moment der Gnade Gottes.[200]

Die zweite Rezeptionslinie folgt der augustinischen Tradition und verortet die Affekte tendenziell im *appetitivus intellectivus.* Augustinus setzt sich sowohl mit der stoischen als auch mit der peripatetischen Schule[201] auseinander, wobei er die eine mithilfe der jeweils anderen kritisiert, beide jedoch in die christliche Lehre integriert. Für Augustinus ist infolge des Sündenfalls die ursprüngliche Einheit von Vernunft und Affekt[202] zerstört, sodass beide als Gegenspieler auftreten. Trotzdem gehören die Affekte zur Natur des

195 Vgl. Rapp 2012, S. 60-63.
196 EN II,5; Übersetzung nach Dirlmeier.
197 Vgl. Rapp 2012, S. 65f.
198 Rapp 2012, S. 67.
199 Vgl. Hegelbrock 1971, S. 92f.; vgl. auch zur Mühlen 1977, S. 602f.
200 zur Mühlen 1992, S. 94-96.
201 Die paripatetische Schule verteidigte die Affektenlehre Aristoteles' gegen die der Stoa.
202 Augustinus benützt häufiger den Terminus *passiones* (Brachtendorf 2012, S. 143).

Menschen und können nicht verworfen werden, worin nach Augustinus den Peripatetikern recht zu geben wäre. Da aber der Urzustand des Menschen dem der stoischen Apathie gleicht, hat auch die stoische Lehre einen wahren Kern.[203] Affekte sind für Augustinus als Folge des Sündenfalls ambivalent. Er diagnostiziert eine „Willensspaltung“[204] im Menschen, die nur durch die Gnade Gottes aufzuheben ist. Der Mensch ist zwischen der Liebe zu sich selbst und der Liebe zu Gott hin und her gerissen.[205] Um dieses Dilemma aufzulösen, muss der Wille erneuert werden. Dies aus eigener Kraft zu versuchen wäre Hochmut. Der Mensch muss sein Unvermögen in Demut und Zerknirschung eingestehen und dadurch der göttlichen Gnade Raum geben, sodass diese den Willen erneuern kann.[206] Wenn dann die erneuerten Affekte „aus gutem Willen und heiliger Liebe“[207] entstehen, könnten sie nicht sündig genannt werden.[208]

Für Augustinus sind die Affekte „Typisierungen des Wollens in spezifischen Situationen“.[209] Die Ausrichtung des Willens und damit auch der Affekte ist entscheidend für die moralische Wertung des Affekts. Zugleich sind die Affekte Schmerz und Freude die Indikatoren für die „Seinslage des Menschen vor Gott“,[210] also Erkenntnismodus. Freude bedeutet, dass der Mensch sich in der Liebe Gottes befindet, der Schmerz zeigt das Herausfallen aus dieser Liebe an und mahnt zur demütigen Umkehr und Reue, sowie zur Erkenntnis der eigenen Schwäche.[211] Durch die darauf folgende göttliche Gnade wird der Mensch nicht vom Kampf mit den negativen Affekten befreit, jedoch in die Lage versetzt ihnen zu widerstehen.[212] Auch wenn Augustinus die positiven Affekte kritisch einschränkt und zum Schluss kommt, sie könnten in der Welt nicht völlig mit der Vernunft versöhnt werden, kann von einer „christlichen Rehabilitation“[213] der Affekte gesprochen werden. Affekte sind von Natur aus im Menschen angelegt. Sie sind Indikatoren der „Seinslage des Menschen vor Gott“.[214] Sie sind mit dem Willen und dem Intellekt untrennbar verwoben[215] und sie können, im durch Gnade erneuerten Willen, auf Gott hin ausgerichtet werden. Diese Sicht der Affekte trägt sich im Mittelalter zum Beispiel bei Bonaventura (1221-1274) weiter.[216] Mit Betonung der Leiden und der Nachfolge Christi versteht auch die *Devotia moderna* die Affekte als Ausrichtung des Willens und als Erkenntnismodus. Der Devote Ludolf von Sachsen (ca. 1300-1377/78) schreibt, man müsse danach streben, „daß wir zur Passion des Herrn kommen, welche wir sowohl kraft des Affekts betrachten als auch effektiv nachahmen sollen.“[217] Dabei gilt es die sinnli-

203 Vgl. Brachtendorf 2012, S. 149.
204 Brachtendorf 2012, S. 154.
205 Vgl. Brachtendorf 2012, S. 154-156.
206 Vgl. Brachtendorf 2012, S. 152-156.
207 Augustinus, *De civitate dei*, XIV, S. 9; zitiert nach Brachtendorf 2012, S. 147.
208 Augustinus, *De civitate dei*, XIV, S. 9; zitiert nach Brachtendorf 2012, S. 147.
209 Brachtendorf 2012, S. 152.
210 zur Mühlen 1992, S. 96.
211 zur Mühlen 1992, S. 96f.
212 Brachtendorf 2012, S. 156.
213 Brachtendorf 2012, S. 148.
214 zur Mühlen 1992, S. 96.
215 zur Mühlen 1977, S, 599.
216 Vgl. zur Mühlen 1992, S. 94-101.
217 Ludolf v. Sachsen: *Vita Christi. Prolog.* (14. Jh./Paris 1865); zitiert nach zur Mühlen 1992, S. 99.

chen Affekte zu beherrschen, um „geistig-geistliche Affekte“ wie Friede im Herzen, Freude, Gelassenheit und Liebe erfahren zu können.[218] Die Devoten gingen aber über die intellektuelle Affektbeherrschung hinaus, wenn sie in strenger Meditationsmethodik und detailliert geplanten Tagesabläufen Gewissenserforschung betrieben und das Leiden Christi nachfühlten.[219]
Zusammenfassend gesagt: Die aristotelische Tradition traut den Affekten Erziehbarkeit zu, in der augustinischen, ist eine Erneuerung der Affekte durch eine transzendente Kraft nötig. Dann jedoch wird den Affekten Erkenntnisvermögen zugesprochen, welches sie in der aristotelischen Tradition nicht besitzen. Sowohl die aristotelische, als auch die augustinische Tradition der Lehre von den Affekten findet sich in der synkretistisch verfahrenden Philosophie der Frühen Neuzeit wieder. Sowohl Erasmus als auch Melanchthon verwenden Teile aus beiden Traditionen und setzen ihre eigenen Akzente, wie zu zeigen sein wird.

2.3.2 Das Herz

Wenn Erasmus vom Herzen spricht, meint er damit grundsätzlich den ganzen Menschen in seinem Sein vor Gott. Das Herz kann böse oder gut sein, bewegt oder bewegendes, rein oder sündig. Das Herz bildet das Kommunikationsorgan für den Austausch mit Gott, etwa, wenn es von der Gnade seines Geistes erfüllt wird[220] oder der Mensch den Plan Gottes mit offenem Herzen annimmt.[221] Bei Melanchthon verhält es sich ähnlich. Das Herz ist der wichtigste Teil des Menschen[222] und Gott wird es prüfen.[223] Das Herz ist der Ausgangspunkt der Sünde,[224] der Wirkraum des Heiligen Geistes[225] und der Sitz aller Affekte.[226] Diese Sichtweise ist eine biblische. Das Herz im Alten[227] und im Neuen Testament[228] ist Sitz des seelisch-religiösen Lebens und Ausgangspunkt des sittlichen Handelns.[229] Entsprechend wendet sich Gott dem Herzen zu. Er prüft es,[230] legt Eifer hinein[231] oder verhärtet es.[232] Lüpke konstatiert, dass die

> „zentrale Stellung des H[erzens] im menschlichen Körper [mit] bemerkenswerter Allgemeinheit dazu herausfordert, das seelische Erleben in Analogie zur leiblichen Erfahrung des H. aus-

218 Vgl. zur Mühlen 1992, S. 99-101, Zitat S. 101.
219 Vgl. Kapitel 2.4.2 dieser Arbeit.
220 AS 1, S. 104.
221 AS 1, S. 122.
222 LC 1,57.
223 LC 1,61; LC 2,112.
224 LC 2,6.
225 LC 6,47.
226 LC 2,123-125.
227 Vgl. Bauer/Felber 1987, S. 1096-1097 (RAC 14).
228 Vgl. Bauer/Felber 1987, S. 1103-1105 (RAC 14).
229 Hierzu Brandscheidt 1996, S. 49f. (LThK 5); Seifert 1995, S. 106.
230 Spr 17,3.
231 2 Kor 8,16.
232 Ex 11,10.

> zulegen und das menschliche Selbstverständnis auf das H. als Grund der Existenz zu konzentrieren.“[233]

Im Christentum ist das Herz geistig-seelisches Kommunikationsorgan, der Ort der Gnade und der Liebe, der intellektuellen und affektiven Einsicht, des Willens, der Sünde, der Reinheit, der Umkehr, der Seele, des Lebens, des Gewissens und der Selbsterkenntnis.[234] Für eine entscheidende Entwicklung kann wiederum auf Augustinus verwiesen werden, zu dessen ikonographischem Attribut das Herz nicht zufällig wurde.[235] Für ihn ist das „unruhige Herz“ (*cor inquietum*),[236] das zwischen der alten Liebe zur Welt und der neuen Liebe zu Gott hin- und hergerissen ist, der Ausgangspunkt für die Begründung seiner Gnadenlehre.[237] Augustinus versteht das Herz als persönlichen und innerlichen Erfahrungsraum für die Kommunikation mit Gott, als Sitz des Willens und als Aufnahmeraum der Gnade. Das Herz ist der Ort wahrer Erkenntnis, die über die intellektuelle Erkenntnis hinausgeht, diese aber umfasst.[238] Stolt stellt fest, dass für Luther, wie für Augustinus und in der Bibel, das Herz das „geistige Erkenntnisorgan des Menschen ist“.[239] Es bildet „das innerste Zentrum der Persönlichkeit“,[240] in dem der Mensch ganzheitlich begreift. Entsprechend fallen im Herzen *intellectus* und *affectus* in eins und durchdringen einander untrennbar.[241] Das Herz bildet das Zentrum der Person. Ein solcher Ort muss rein gehalten werden, sowohl von schlechten Gedanken (*intellectus*), als auch von schlechten Affekten (*affectus*). Dass Erasmus und Melanchthon dem Herzen in ihren Konzeptionen von Frömmigkeit einen prominenten Platz einräumen, unterstreicht die Bedeutung der Frömmigkeit als Haltung, die den ganzen Menschen erfasst, und damit auch die Bedeutung der Frömmigkeit für die Erziehung. Zum Verständnis von Frömmigkeit ist eine weitere Diskussion des Herz-Begriffs jedoch nicht zielführend, da er sich letztlich undifferenziert darstellt.

---

233 Lüpke 2000, S. 1695; vgl. auch Quack 1996, S. 48f. (LThK 5).

234 Vgl. Lüpke 2000, S. 1695-1698 (RGG[4] 3). Die zentralen Stellung, die dem Herz allenthalben zuerkannt wird, schlägt sich unter anderem in den verschiedenen Formen der Herz-Jesu-Verehrung nieder (Vgl. LCI 2, S. 248-250; vgl. auch Seifert 1995, S. 107-113).

235 LCI 2, S. 248-250.

236 Augustinus, *confessiones* 1,1,1 zitiert nach Bauer/Felber 1987, S.1120 (RAC 14); zu Augustinus vgl. Bauer/Felber 1987, S. 1115-1121 (RAC 14); vgl. auch Lüpke 2000, S. 1696. (RGG[4] 3).

237 Vgl. hierzu Brachtendorf 2012, S. 154-156.

238 Lüpke 2000, S. 1696f. (RGG[4] 3); auch Ertzdorff 1996, S. 30ff.

239 Stolt 2012, S. 33.

240 Stolt 2012, S. 33.

241 Vgl. Stolt 2012, S. 34-36.

2.3.3 Diagnoseinstrumente: Die sieben Hauptsünden und die zehn Gebote

Die sieben Hauptsünden[242] dienen häufig als Bezugspunkt für die Wertung von Affekten. Sie bilden die Negativfolie, markieren also die Richtung, in die Affekte nicht gelenkt werden sollen oder sind selbst als Affekte klassifiziert. Sie gehen auf den Eremitenmönch Euagrios Pontikos (ca. 345-399 n. Chr.) zurück. Im Traktat *Über die acht Gedanken* hielt er acht Charaktereigenschaften fest – er spricht von Geistern oder Dämonen –, die den Eremiten auf dem Weg zu Gott hindern können.[243] Über den wirkungsreichen Abt Cassianus verbreitet sich die Achtlasterlehre im Okzident bis in die Klöster Englands.[244] Im 6. Jahrhundert wurde dieser Katalog von Papst Gregor dem Großen (ca. 540-604) aufgegriffen und modifiziert. In seinem Hiob-Kommentar spricht er von Lastern, setzt *superbia* an erster Stelle und kodifiziert den Katalog als siebengliedrig.[245] Müller spricht von einer Überführung „der Hauptlaster aus dem vornehmlich individuellen Bereich der monastischen Selbstanalyse in den [der] kirchlichen Seelenführung", wobei die Funktion als „psychodiagnostisches Instrument" erhalten bleibe.[246] Breitere Kreise erreicht das Konzept ab dem 12. Jahrhundert. Von da an ist es Teil von Predigten, Abhandlungen und visuellen Darstellungsformen.[247] Auch als Leitfaden der Seelenführung und der Beichte etablierte sich das Schema, wodurch sich die Funktion als Negativfolie für Affektsteuerung und als Diagnoseschema festigte.[248] Seit dem 13. Jahrhundert sind die sieben Hauptsünden in folgender Konstellation und Reihenfolge relativ konstant anzutreffen: *superbia, avaritia, luxuria, ira, gula, invidia, acedia*.[249]

Ira (Zorn) und *invidia* (Neid) können selbst als Affekte klassifiziert werden. Beide sind bei Erasmus – wie gezeigt werden wird – nicht per se als Sünden qualifiziert, sondern unbestimmt. Sowohl für *ira*, als auch für *invidia* kommt es nach Erasmus auf die Richtung an, in die sie weisen.[250] Die übrigen fünf – *superbia* (Hochmut), *avaritia* (Geiz),

242 Auch „Todsünden" oder „Wurzelsünden" genannt. Der Begriff Hauptsünden wird hier vorgezogen, da die benannten Sünden solche sind, aus denen andere Übel bzw. andere Sünden erwachsen (Gruber 1995, S. 1212 (LThK 4)). Theologisch wurden die fraglichen Laster als *vitia capitalia* angesprochen und erst infolge der volkssprachlichen Verbreitung, auch im Zuge der Bußpraxis im späten Mittelalter, als Adaption der volkssprachlichen Variante, als Todsünden bezeichnet. Möglich ist auch die Herleitung aus einer Verkürzung der Formel aus Röm 5,21: „... gleych wie die sund hirschst hat zu dem tod ..." (Luther 1522/2005; vgl. hierzu Müller 2010, S. 27; vgl. auch Bloomfield 1952, S. 43). Theologisch wird immer wieder diskutiert, inwieweit eine Sünde den seelischen Tod nach sich zieht. Bei Thomas von Aquin und bei Luther wird eine Sünde zur Todsünde, wenn es zu einer willentlichen Abkehr von Gott kommt. Im Katechismus von 2005 wird die Todsünde als „schwerer Verstoß gegen das Gesetz Gottes" definiert, die „die Liebe im Herzen des Menschen" zerstört. (Katechismus 2005, Nr. 1855, zitiert nach Müller 2010, S. 28; zum Ganzen vgl. Müller 2010, S. 26-28).

243 Ausführlich zu Euagrios vgl. Müller 2010, S. 16-23.

244 Vgl. Gothein 1907, S. 430ff.; zum Ursprung der sieben Hauptsünden vgl. auch Bloomfield 1952, S. 42-67 bzw. S. 69-104.

245 Vgl. Müller 2010, S. 23-25.

246 Müller 2010, S. 25.

247 Vgl. Müller 2010, S. 26.

248 Müller 2010, S. 25-28.

249 Gothein 1907, S. 416; zu den Übereinstimmungen der sieben Hauptsünden mit Vorstellungen der frühen Mystik und Astrologie vgl. Gothein 1907, S. 416-425.

250 Auch bei Luther, wie Stolt (2012, S. 30) nachweist.

luxuria (Wolllust), *gula* (Völlerei) und *acedia* (Trägheit) – sind als affektive Zustände zu verstehen. In ihnen spielen Affekte die entscheidende Rolle. Sie richten sich auf die falsche Sache. Im Falle der *superbia* zum Beispiel richtet sich der Affekt der Liebe auf die eigene Person, wo sie sich doch eigentlich auf Christus und den Nächsten richten sollte. Im Anschluss an Augustinus wird *superbia* häufig als der Ursprung aller anderen Sünden betrachtet und steht in Sündenkatalogen an erster Stelle.[251] *Gula* richtet die Liebe ebenfalls auf die eigene Person, im Falle *avaritia* ist sie auf Gegenstände gerichtet. *Acedia* bedeutet mangelnder Antrieb, also das generelle Ausbleiben aller Affekte und somit auch das Ausbleiben der geforderten Liebe. Da die Affekte häufig dem Fleisch zugerechnet werden, ist das Problem der *luxuria* besonders naheliegend.
Es ist festzustellen, dass in den sieben Hauptsünden eine Grundlage für einen Ordnungsrahmen für Affekte gegeben ist, der sich als Negativfolie präsentiert und deren Ordnung sich über die Richtung der Affekte herstellt, beziehungsweise zerstört wird. An dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass alle hier behandelten Affekte sozial relevant sind. In allen Fällen kann eine Verbindung zu sozialer Gerechtigkeit und sozialem Frieden hergestellt werden. Diese Verbindung liegt für alle Hauptsünden offen zu Tage, mit Ausnahme der *acedia*. Hierzu muss man sich vor Augen halten, dass der Mensch des 16. Jahrhunderts mangels Maschinen auf die Mitarbeit vieler Hände angewiesen war. Damit wird die soziale Relevanz von *acedia* deutlich, wie sie auch in den graphischen Darstellungen zum Tragen kommt. Hinzu kommt die ursprünglichere religiöse Dimension, in der die Sünde der *acedia* darin besteht, das Streben nach Gott zu unterlassen.[252]
Das siebengliedrige Schema der Sünden machte es möglich, sie einer Siebenzahl von Tugenden zuzuordnen. Sie konnte zum Beispiel mit den sieben Gnaden aus Jesaja 11 in Verbindung gebracht werden.[253] Die Gegenüberstellung von je einer Todsünde mit je einer Tugend in der Darstellung eines Kampfes findet sich bereits in der Ikonographie des Mittelalters. Die *Psychomachia* des Prudentius aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. zählt zu den wirkungsreichsten Darstellungen. In der niederländischen Malerei des 15. Jahrhunderts entwickelten die Hauptsünden zunehmend „genremäßige Züge“ und wandelten sich vom „religiösen Meditationsbild zum humanistischen Lehrbild“.[254] Im Alten wie im Neuen Testament gibt es mehrere „Doppelkataloge“, die Laster und Tugenden gegenüberstellen.[255] Paulus nimmt eine Gegenüberstellung zum Beispiel im Galaterbrief vor:

> „Offinbar sind aber die werck des fleyschs, als da sind, eehbruch, hurerey, vnreynickeyt, geylheyt, abgotterey, zewberey, feyndschafft, hadder, eyffer, zorn, zang, zwytracht, secten, hassz, mord, sauffen, fressen, vnd der gleychen, von wilchen ich euch hab zuuor gesagt, vnnd sage

251 Vgl. dazu und zur *superbia* allgemein Vitali 2010, S. 136-142; die in der Regel als Bezugspunkt zitierte Bibelstelle ist Sir 10,15: „Initium omnis peccati superbia“ (zitiert nach Müller 2010, S. 24).

252 Für Darstellungen im Mittelalter vgl. Blöcker 1993; quer durch die Zeit vgl. Kunstmuseum Bern & Zentrum Paul Klee (Hrsg.) 2010, S. 226-253, sowie die Einführung zur *acedia* / Trägheit im selben Band Meyer 2010, S. 228-232.

253 Jes 11: „[2] Der Geist des Herrn läßt sich nieder auf ihm: / der Geist der Weisheit und der Einsicht, der Geist des Rates und der Stärke, / der Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht. [3] (Er erfüllt ihn mit dem Geist der Gottesfrucht).“ (Einheitsübersetzung 1980).

254 Vgl. Blöcker 1993, S. 9-32, Zitat: S. 24; vgl. auch die Darstellungen ebd. im Anhang.

255 Für eine Aufzählung der fraglichen Stellen vgl. Betz 2002, S. 89f. (RGG[4] 5); detaillierter Vögtle 1936, S. 10ff.

> noch zuuor, das, die solchs thun, werden das reych Gottis nicht erben. Die frucht aber des geysts ist, liebe, freude, fride, langmutt, freuntlicheyt, guttickeyt, glawbe, sanfftmut, keuscheyt, wilche solche sind, widder die ist das gesetze nicht, wilche aber Christis sind, die haben yhr fleysch gecreutzigt, sampt den lusten vnd begirden.“[256]

Wie zu sehen ist, sind diese Aufzählungen nicht immer als Hauptsünden katalogisiert. Die sieben Hauptsünden können aber als die Quintessenz der Lasterkataloge betrachtet werden, vor allem, wenn man sie, wie in dieser Arbeit sinnvoll, als pädagogisch motivierten Leitfaden zur Affektregulierung und als Diagnoseinstrument betrachtet. Im zitierten Beispiel ist beides gemischt anzutreffen: affektive Zustände und sittliche Verhaltenscodices. Deutlich ist auch die Dichotomie Fleisch / Geist als Orientierungspunkt formuliert. Mit Vögtle ist davon auszugehen, dass Paulus selbst die Kataloge im mahnenden, missionarischen und katechetischen Sinn – man könnte auch sagen pädagogisch motiviert – in Predigten verwendet hat.[257]
Die Laster- und Tugendkataloge können zusammengefasst als psychologisches und – so ist die Analyse von Müller (2010) zu ergänzen – sittliches, soziales sowie religiöses Diagnoseinstrument mit pädagogischem Impetus qualifiziert werden.

Im Laufe des 16. Jahrhunderts werden die sieben Hauptsünden in ihre Funktion als seelisch-sittlicher Kontrollkatalog zurückgedrängt und von den zehn Geboten abgelöst, die in den Katechismen ab dem Trienter Konzil als moralische Leitlinie bevorzugt werden.[258] Melanchthon benutzt beide Reihungen[259] und ist damit Teil dieser Verschiebung. Für die Protestanten mussten die zehn Gebote im Zuge der Rechtfertigungslehre an Bedeutung gewinnen, denn in ihnen ist das Gesetz gegeben. Die zehn Gebote werden von Melanchthon selbst als Diagnoseinstrument eingeführt, wenn er schreibt: „das Gesetz weist die Krankheit auf, das Evangelium die Arznei.“[260] Wenn Melanchthon vom Gesetz spricht, bezieht er sich auf die zehn Gebote. Sie sind nicht nur Diagnoseinstrument, sondern geben auch einen weltlichen Ordnungsrahmen oder ein pädagogisches Programm vor. Im Dekalog ist die Quintessenz der christlichen und der weltlichen Tugenden versammelt. Da der Dekalog vor allem bei Melanchthon eine entscheidende Rolle in Bezug auf Frömmigkeit und die Ordnung der Affekte spielt, muss seine Auslegung später konkretisiert werden. Melanchthons Aussagen zum Dekalog sind nur im Kontext der protestantischen Dialektik von Gesetz und Evangelium, beziehungsweise im Kontext seiner Ethik zu verstehen.

---

256 Gal 5,19-24; Übersetzung nach Luthers *Septembertestament* von 1522. Eine Versnummerierung war bei Luther nicht vorhanden.

257 Vögtle 1936, S. 18-28.

258 Vgl. zum Wandel Bossy 1988.

259 Er verweist auf die zehn Gebote beispielsweise in seiner Definition von Frömmigkeit (MSA 1, S. 174-175), auf die Hauptsünden bei der Besprechung von Sünde, Reue und Buße im *Underricht der Visitatoren* (UdV, S. 35, auch S. 39).

260 „Lex morbum indicat, evangelium remedium.“ (LC 4,4; Übersetzung nach Pöhlmann).

Die zehn Gebote sind nach biblischer Überlieferung von Gott gesprochene Worte.[261] Die Bezeichnung ‚zehn Gebote' oder ‚Dekalog'[262] ist nicht direkt auf die Bibel zurückzuführen. Der Dekalog ist an zwei Stellen des Alten Testaments überliefert: *Ex 20,2-27* und *Dtn 5,6-21*. Letztere Reihung unterscheidet sich nur leicht von der ersten, indem sie die Begründung des Sabbatgebots sozial-ethisch akzentuiert[263] und das Bilderverbot enthält.[264] Die Gebote sind nicht an den entsprechenden Stellen nummeriert, wodurch die unterschiedliche Gliederung bei den verschiedenen christlichen Konfessionen, beziehungsweise im Judentum zu erklären ist.[265] Der erste Teil ist als direkte Rede Gottes formuliert, während der zweite Teil in indirekter Rede verfasst ist.[266] Für Melanchthon und Luther ist die erste Tafel (*Ex 20,2-11*) – die Liebe zu Gott – nur durch Glauben und Gnade allein zu erfüllen. Die zweite Tafel (*Ex 20,12-17*) zeigt das Verhalten in der Welt, wobei das vierte Gebot – Ehre deine Eltern – eine hervorgehobene Stellung innehat und von Luther, wie auch von Melanchthon, sehr frei als Gehorsamsgebot gegenüber aller Obrigkeit ausgelegt wird. Dabei entstehen auch Pflichten für die Autoritäts- und Amtspersonen.[267]

Die Entstehung des Dekalogs lässt sich auf das 6. Jahrhundert v. Chr. datieren.[268] Die Aufteilung des alttestamentarischen Dekalogs in zwei Tafeln, von denen die erste als das Gebot der Gottesliebe subsumiert werden kann und die zweite Tafel als das Gebot der Nächstenliebe, geht auf Augustinus zurück[269] und wird auch von Luther und Melanchthon betont. Für die Rezeption des Dekalogs im europäischen Raum nach der Konsolidierung und Emanzipation des frühen Christentums ab 380 n. Chr. spielt Ambrosius, der Bischof von Mailand, eine bedeutende Rolle. Ambrosius verfasste im Jahr 390 n. Chr., im Anschluss an Ciceros *De officiis*, eine christliche Ethik, in der der Dekalog als Summe der „mittleren Pflichten" die Regeln des christlichen Zusammenlebens festlegt. Die Befolgung wird erwartet und ist nicht verdienstvoll.[270] Augustinus, der sein Schüler war, verband im Anschluss daran die zehn Gebote mit dem natürlichen Gesetz. Das bedeutet, dass die Regeln des Dekalogs in Gewissen, Herz und Vernunft eines jeden Menschen eingeschrieben sind. Die Reihung im Alten Testament ist nur Erinnerung und Ermahnung des Menschen zu einem ihm ohnehin bekannten Gesetz. Christliches Moralempfinden ist in diesem Sinne ein im Innern des Menschen vorhandenes und eingeschriebenes Naturgesetz. Das mosaische Gesetz der zehn Gebote wird in Augustins Entwurf durch das Gesetz der Gnade ersetzt und fällt mit diesem in Eins. Wer in der Liebe Christi wandelt, ist von jedem Gesetz befreit, denn er erfüllt es gleichsam automatisch und freiwillig.[271]

---

261 Ex 20,1.
262 Griechisch für „Zehnwort" (Boecker 1986, S. 797 (EKL 1)).
263 Boecker 1986, S. 797 (EKL 1).
264 Köckert 2007, S. 40.
265 Perlitt 1981, S. 408f. (TRE 8).
266 Boecker 1986, S. 798 (EKL 1).
267 Andersen 1999, S. 632 (RGG^4 2).
268 Köckert 2007, S. 40-42.
269 Strohm 1999, S. 631 (RGG^4 2).
270 Köckert 2007, S. 102, Zitat: ebd.
271 Vgl. Köckert 2007, S. 101-105.

Für die lutherische Deutung können fünf Punkte festgehalten werden: Erstens wird der Dekalog wörtlich und unmittelbar verstanden, das heißt er bedarf keiner Deutung und ist aus seinem historischen Kontext gelöst.[272] Zweitens wird der Dekalog als eine ideale Zusammenfassung und Erinnerung des von Gott eingeschrieben natürlichen Gesetzes verstanden.[273] Drittens ist auf den freien Umgang, den Luther und auch Melanchthon mit dem Dekalog pflegen, hinzuweisen.[274] Viertens ist der Dekalog nicht nur zu erfüllendes Sittengesetz, sondern gleichzeitig unerfüllbar und somit ein Mittel Gottes, um dem Menschen seine Sünden vor Augen zu führen.[275] Fünftens wird dem Dekalog in den Katechismen ein prominenter Platz zugewiesen[276] und somit seine Bedeutung als Diagnoseinstrument, als Sittengesetz, sowie als pädagogisches Instrument und erzieherisches Ziel gestärkt. Eine wachsende Bedeutung des Dekalogs in der Beichtpraxis, und damit als Diagnoseinstrument für die Sünden und Katalog zur (Selbst-) Kontrolle, ist bereits ab dem späten Mittelalter zu konstatieren. Luther stellt die zehn Gebote im Katechismus – also im pädagogischen Kontext – als die Zusammenfassung der Gesetze Gottes vorne weg,[277] womit er sie aufwertet.[278] Melanchthons Deutung und Gebrauch des Dekalogs steht in der Tradition Luthers, wie gezeigt werden wird.

2.4 Frömmigkeit

Wenn Keller-Hüschemenger von „zahllosen Koordinationsmöglichkeiten der verschieden gewichtigen interdependenten Prägekräfte“[279] der Frömmigkeit spricht, ist die Komplexität des Begriffs erfasst. Frömmigkeit hat viele Ausprägungen und kann nur für je einen Autor und innerhalb einer bestimmten Struktur erschlossen werden.[280] Um die Koordinaten, in denen sich der Frömmigkeitsbegriff potentiell bewegt, deutlich zu machen, wird im Folgenden ein Überblick zur Begriffsgeschichte gegeben. Es wird außerdem auf diejenigen mittelalterlichen Frömmigkeitstraditionen eingegangen, die eine innere Dimension von Frömmigkeit betonen. Diese Ausprägung konstituiert ganz wesentlich die Formen des vortridentinischen 16. Jahrhunderts. Abschließend wird auf die Bedeutung der Frömmigkeit als Erziehungsideal einzugehen sein.

---

272 Vgl. Köckert 2007, S. 101-105.
273 Vgl. hierzu Kapitel 5.2.3 dieser Arbeit.
274 Vgl. Köckert 2007, S. 101-105.
275 Vgl. hierzu Kapitel 5.2.1 dieser Arbeit.
276 Vgl. Köckert 2007, S. 101-105.
277 Strohm 1999, S. 631 (RGG[4] 2); Fritzsche 1981, S. 418 (TRE 8).
278 Vgl. Köckert 2007, S. 113-117.
279 Keller-Hüschemenger 1972, S. 1124 (HWPh 2).
280 Daher eignet sich eine differenzierte Untersuchung des Frömmigkeit-Begriffs und seines Wandels zur Komplizierung von Allgemeinplätzen und allzu eindeutiger Kohärenzbehauptungen.

2.4.1 Etymologische Annäherung

Die griechische εὐσέβεια (*eusebeia*) und die lateinische *pietas* bezeichneten in der Antike „die Ehrfurcht vor und […] [den] Gehorsam gegenüber den Ordnungen des Lebens".[281] Im Speziellen wurden darunter verstanden: das „ehrfürchtige Verhalten 1) der Menschen zu den Göttern […]; 2) zu den Eltern u. zum Vaterland; 3) zu den Verstorbenen."[282] Vom Konzept ausgeschlossen waren insbesondere der Sitte und der Ehre zuwiderlaufende Handlungen.[283] Damit gab die griechisch-römische Antike der Frömmigkeit eine sittliche und soziale Akzentuierung. Dennoch dachte die Antike das Moment einer inneren Frömmigkeit als Gesinnung mit und erschöpfte sich nicht im Kultischen. In den Tragödien des Euripides wurde die Bedeutung der inneren Frömmigkeit bereits im 5. Jahrhundert vor Christus über die Bedeutung des Kultes gestellt.[284] Die Frage der Bedeutung und Gewichtung der inneren Haltung im Verhältnis zum äußeren Kult kehrt immer wieder. Bei den Stoikern wird die Erkenntnis Gottes als Bedingung für wahre *eusebeia* hervorgehoben. Epiktet postuliert eine Einheit von „nützlich und fromm".[285]

Im Neuen Testament kommt das Wort *eusebeia* kaum vor, da es durch die Antike bereits stark mit Bedeutung aufgeladen war und somit im christlichen Kontext nicht ohne Weiteres verwendet werden konnte.[286] Die Kirchenväter benutzen es wieder häufiger und im dritten und vierten Jahrhundert wird *eusebeia* formal auch im christlichen Kontext verwendet. Unabhängig davon, fliesen im christlichen Frömmigkeitsbegriff antike, vor allem stoische Elemente[287] mit jüdischen zusammen, wobei besonders das alttestamentarische Moment der „Unterordnung unter Gottes Willen" betont wird.[288] Häufig werden „Gotteserkenntnis […] und sittliche Erkenntnis" verknüpft.[289] Bei den Kirchenvätern Origenes und Eusebius etabliert sich Christus als Lehrer der Frömmigkeit.[290] Frömmigkeit konnte und musste also gelernt werden. Eine entscheidende christliche Erweiterung ist das Moment der Gnade. Gnade und Gotteserkenntnis werden durch eine fromme Lebensführung erworben oder begünstigt.[291]

Im Sprachgebrauch des Mittelalters bedeutet der althochdeutsche Begriff *fruma* „Nutzen" und das mittelhochdeutsche Wort *vrum* „förderlich, tüchtig"[292] oder auch „brauchbar, nützlich" in Bezug auf Tiere und Sachen.[293] Hierin findet sich ein Hinweis auf die Bedeutung des Wortes als sittlicher Ordnungsbegriff. Tüchtige und förderliche Menschen bewegen sich innerhalb der herrschenden sittlichen und/oder göttlichen Ordnung

281 Keller-Hüschemenger 1972, S. 1123 (HWPh 2).
282 Kaufmann-Bühler 1966, S. 986 (RAC 6).
283 Vgl. Kaufmann-Bühler 1966, S. 986f. (RAC 6).
284 Vgl. Kaufmann-Bühler 1966, S. 990 und 994ff. (RAC 6).
285 Vgl. Kaufmann-Bühler 1966, S. 998f., Zitat: S. 999 (RAC 6).
286 Jaspert 2013, S. 89f.
287 Zur Bedeutung der Stoa für Paulus vgl. Pohlenz 1964.
288 Vgl. Kaufmann-Bühler 1966, S. 1023ff., Zitat S. 1024 (RAC 6).
289 Kaufmann-Bühler 1966, S. 1024 (RAC 6).
290 Kaufmann-Bühler 1966, S. 1026f. (RAC 6).
291 Vgl. Kaufmann-Bühler 1966, S. 1025 (RAC 6).
292 Melzer 1951, S. 230.
293 Moser 1967, S. 161.

und nach den Regeln der Vernunft. Das Wort ‚fromm' wird verwendet im Sinne von „brav, tüchtig, tapfer",[294] „nützlich" und „gut",[295] „ordentlich, ehrlich"[296] oder „unschuldig, unsträflich".[297] Andere Bedeutungen im Wortfeld *vrum*, wie zum Beispiel „nutzen, gewinn, vorteil" oder „bravheit, tüchtigkeit, tapferkeit" für *vrümekeit* weisen ebenfalls auf die sittlich-ethische Konstitution hin.[298] Ein „religiöser Unterton" ist für das deutsche *vrum* zwar ab dem 14. Jahrhundert zu vermuten, der Gebrauch im Bereich des Sittlichen überwiegt jedoch.[299] Als *pietas* im Laufe des 16. Jahrhunderts im Anschluss an die Bibelübersetzung Luthers, der *eusebeia* bzw. *pietas* häufig und in zunehmendem Maße mit „gottselig"[300] übersetzt, eine überwiegend religiöse Bedeutung bekommt, bleibt das sittliche Moment bestehen. Das deutsche *vrum* oder *frumb* verwendet Luther unter anderem auch im althergebrachten Sinn von „tüchtig, tapfer, trefflich, rechtschaffen".[301] Eine Engführung auf das „Individuelle und Gefühlsmäßige" im deutschen Sprachgebrauch durch die Gleichsetzung mit „Gottesfurcht" findet erst nach und nach statt[302] und dürfte sich zur Mitte des 17. Jahrhunderts durchgesetzt haben.[303] Diese Entwicklung ist mit dem Sprachgebrauch der Reformatoren und ausdrücklich mit Luthers Bibelübersetzung in Verbindung gebracht worden.[304] In der, gleichzeitig mit der lateinischen Fassung entstandenen, deutschen Fassung der *Confessio Augustana* von 1530 wird ‚fromm' als Übersetzung sowohl für *bonus* als auch für *pius* verwendet.[305] Es ist also sowohl das sittliche Gute als auch das göttliche Gute gemeint. Dies entspricht den drei „Grundkomponenten" des lateinischen Begriffs *pietas*: „pietas erga Deum, pietas erga hominem, pietas Dei",[306] wobei die letztgenannte Bedeutung – *pius* als Qualität Gottes – in dem für die vorliegende Arbeit entscheidenden Kontext nicht thematisiert werden muss. Die Frage, ob darin bestimmte Affekte Gottes sichtbar werden, kann hier nur aufgeworfen, nicht aber beantwortet werden.

Neben der Vermischung der sittlichen und der religiösen Bedeutung, kann für die Reformatoren eine weitere, eigenständige Akzentuierung des Wortes ‚fromm' festgestellt werden, die Moser besonders häufig in der Frühphase der Reformation nachweist.[307] Luther verwendet in der *Avszlegung der Epistelen vnd Euangelien* von 1522[308] das Wort ‚fromm' ausdrücklich im Kontext seiner Rechtfertigungslehre, das heißt im Sinne von

294 GWb 4, S. 240.
295 GWb 4, S. 241.
296 GWb 4, S. 242.
297 GWb 4, S. 242; vgl. zum Ganzen GWb 4, S. 240-246.
298 Vgl. Lexer 1974, S. 300.
299 Moser 1967, S. 161.
300 Koch 2000, S. 390 (RGG[4] 3).
301 Seitz 1983, S. 676 (TRE 11); vgl. auch Melzer 1951, S. 230ff.
302 Seitz 1983, S. 676 (TRE 11).
303 Moser 1967, S. 182.
304 Moser 1967, S. 177 & 181.
305 Moser 1967, S. 167.
306 Moser (1967, S. 175); vgl. die Gliederung der Studie Dürigs (1958).
307 Moser 1967, S. 177.
308 Online verfügbar bei der Bayerischen Staatsbibliothek München unter: http://daten.digitale-sammlungen.de/0005/bsb00054298/images/index.html?fip=193.174.98.30&id=00054298&seite=1 (aufgerufen: 01.12.2014, 14:45 Uhr).

„gerecht" und „gerechtfertigt".[309] Darauf wird bei der Besprechung von Melanchthons Frömmigkeitsbegriff zu achten sein, für den eine solche Verwendung ebenfalls nachzuweisen ist.[310] Doch auch die Bedeutung des Wortes ‚fromm' im „ethisch-religiösen Sinn"[311] und im Sinne von rechtschaffen, tugendhaft und tüchtig ist bei Melanchthon festzustellen. Hier ist die Analyse von Melanchthons Schrift *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt*, wie sie in Kapitel 5.1 dieser Arbeit vorgenommen wird, aufschlussreich. Es ist dauerhaft, auch über das 16. Jahrhundert hinaus, zum einen eine qualitative, inhaltliche Ausweitung des Begriffs ‚fromm' vom ethischen zum religiösen Bereich festzustellen, zum anderen eine quantitative Zunahme im Wortgebrauch.[312] Für das 16. Jahrhundert lässt sich sowohl die Bedeutung als tugendhaftes, gesetzestreues, sittliches Verhalten, sowie die des religiös Richtigen und Guten feststellen. Durch das Prozesshafte des Übergangs und die teilweise spezielle Akzentuierung im Kontext der lutherischen Theologie kann der Frömmigkeitsbegriff im 16. Jahrhundert nur von Autor zu Autor festgestellt werden. Für Erasmus und Melanchthon lassen sich sowohl verschiedene Elemente des religiös konnotierten Frömmigkeitsbegriffs, als auch des sittlich akzentuierten nachweisen, wie zu zeigen sein wird.

2.4.2 Zur Betonung der inneren Frömmigkeit

Frömmigkeit erhält ab der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine „eigene Prägung".[313] Die Erfahrungen von Krankheit und Krieg – allein die Pestepedemie zwischen 1347 und 1350 hatte einem Drittel der Bevölkerung Europas das Leben gekostet – ließ die Jenseitsorientierung, und damit das Bedürfnis nach allerlei Formen kollektiver Frömmigkeit, zu einem Höhepunkt gelangen, der sich im Erfolg der Buß- und Wanderprediger ebenso niederschlug wie in neu gefundenen Heiligen, Wallfahrtsorten, Übungen, Ritualen und Festen.[314] In den wachsenden Städten entstand zugleich ein einflussreiches, gebildetes und mobiles Bürgertum, das sich von institutionellen Formen des Glaubens zu emanzipieren begann.[315] Im Gegensatz zum *do-ut-des*-Gedanken, bei dem Opfergaben, Mildtätigkeiten und heilswirksame Verrichtungen für das persönliche Heil aufgerechnet werden konnten, etablierte sich ab dem hohen Mittelalter eine Religiosität, „die von einer

309 Vgl. mit weiteren Beispielen Moser 1967, S. 168-171, Zitate: S. 168.

310 Moser (1967, S. 171f.) anhand von Melanchthons *Apologie der Augsburger Konfession* von 1530/31.

311 Moser 1967, S. 166f., Zitat: S. 166.

312 Moser (1967, S. 180-182) anhand von Wörterbüchern.

313 Moeller 1966, S. H32.

314 Vgl. Moeller 1966, S. H32-36. Als „Grundformen" des Frömmigkeitsvollzugs sind zu nennen: Liturgie, Wallfahrten, Sakramente, Heilgenverehrung, Buße und Beichte, Selbstopferung und andere mehr (vgl. hierzu Angenendt 2004, besonders S. 33-51). Seitz betont Askese und Gebet als „unbestrittene und selbstverständliche Praxis" (Seitz 1983, S. 674 (TRE 11)). Es erscheint nicht sinnvoll, an dieser Stelle einen vollständigen Katalog aller Ausdrucksformen von Frömmigkeit aufzustellen: erstens, weil der Begriff zu unscharf ist, zweitens, weil die Vielfalt in der Auslegung sich einer Kategorisierung entzieht und drittes, weil für diese Arbeit vor allem der pädagogische Kontext und der Begriff selbst entscheidend sind.

315 Vgl. Moeller 1966, S. H32-36.

bedingungslosen Gottesliebe ausgeht."[316] Die von der Kirche „angebotenen Heilsmöglichkeiten"[317] wurden unabhängig davon in hohem Maße angenommen und wurden dem Bedürfnis der Bevölkerung nach Glaubensmaterialien[318] gerecht. Es kann konstatiert werden, dass „aus dem Zeitalter der höchsten Steigerung der Kirchlichkeit das Zeitalter der ‚Glaubensspaltung' unmittelbar hervorging."[319] Dem ehrlichen Heilsbedürfnis der Menschen stand immer mehr Verunsicherung entgegen, die aus dem „Verfall in den Klöstern"[320] und dem ausufernden Ablass- und Ämterhandel erwachsen war.[321]

Als Gegenentwurf zur rational orientierten scholastischen Theologie und den veräußerlichten Frömmigkeitsformen des späten Mittelalters trat ab 1379[322] die *Devotio moderna*[323] auf.[324] Sie war eine Reformbewegung, die nicht in direkte Konfrontation zur Kirche ging, weil sie eine Reform von innen heraus betreiben wollte[325] oder auch, „weil die äußere Erscheinungsform der Kirche und die Innerlichkeit eines Lebens mit Gott als getrennte Welten aufgefasst wurden."[326] Die *Devotio moderna* griff mittelalterliche Mystiker wie Meister Eckhart auf, der bereits die innere Dimension von Frömmigkeit betont hatte, grenzte sich aber zugleich, durch ihre weltliche Lebensführung und durch ihre Methodik einer streng geordneten Frömmigkeit, zu diesen ab.[327] Analog zur mittelalterlichen Mystik „setzte [sie] einen neuen Akzent, indem sie die affektiven Kräfte der Frömmigkeit mobilisierte".[328] Dies ging mit der Aufwertung der persönlichen Gotteserfahrung und des Subjekts einher.[329] Betont wurde dabei die Nachfolge Christi in Leben und Lei-

316 Dinzelbacher 2008, S. 142; Dinzelbacher weist darauf hin, dass auch hierin ein Handel gesehen werden kann.

317 Moeller 1966, S. H36.

318 Eine Einführung zur Manifestationen des Glaubens in Material und Körper im Mittelalter gibt Dinzelbacher 2008, S. 138-141.

319 Vgl. Moeller 1966, S. H44; zum ganzen Abschnitt vgl. Moeller 1966, S. H32-H44; zum Prozess der Christianisierung vgl. Angenendt 2004, S. 7-17.

320 „... dissolutio in coenobiis!" (De imitatione I 3,25).

321 Vgl. Dinzelbacher 2008, S. 145-153, besonders S. 145f.

322 Die *Devotio moderna* wurden 1401 als Gemeinschaft kirchlich bestätigt.

323 Die Bewegung bezeichnet sich bereits ab 1420 selbst mit diesem Begriff (Burger 1999, S. 776 (RGG[4] 2)).

324 Für den Ausgangspunkt eines Verinnerlichungsprozesses im hohen Mittelalter ab der Jahrtausendwende vgl. Dinzelbacher 2008, S. 145-150.

325 Janowski 1978, S. 24.

326 Augustijn 1986, S. 18.

327 Vgl. Fink 1968, S. 530f. (HKG(J) 3,2).

328 Fink 1968, S. 520 (HKG(J) 3,2); vgl. auch Janowski 1978, S. 10-11; Iserloh 1976, S. 7.

329 In diesem Zusammenhang muss beachtet werden, dass die Schriften der *Devotio moderna* häufig anonym überliefert und von mehreren Autoren nacheinander oder gleichzeitig bearbeitet worden sind, und damit keineswegs ein Spiegel der Aufwertung des Subjekts sind (vgl. Janowski 1978, S. 30). Sudbrack weißt darauf hin, dass das Wort *Ego – Ich* in der *Imitatio* 40-mal vom Menschen, sowie 88-mal von Gott gebraucht wird. Er spricht von „einer nominalistischen, aber personalen und deshalb christlichen Erkenntnistheorie", die daraus ableitbar sei. (Sudbrack 1971, S. 19; zur Bedeutung des Nominalismus in diesem Zusammenhang vgl. Sudbrack 1971, S. 17f. & S. 20f.). Wie sich der Prozess der Individualisierung und Verinnerlichung der Glaubensformen bereits im hohen Mittelalter niederschlug, zeigen zwei Beispiele. Die Inquisition des 13. Jahrhunderts versuchte bereits herauszufinden, „was der Angeklagte wirklich glaubt" und gab sich nicht mit Lippenbekenntnissen oder dem banalen Befolgen von kirchlichen Regeln zufrieden. Darüber hinaus ist auf die große Zahl der Kleriker hinzuweisen, die eine Pluralisierung des Glaubens begünstigte, da der Laie sich seinen

den, die Liebe zu Christus, Demut, Gehorsam und das Ablegen des eigenen Willens.[330] Damit verband sich die Frage nach einer gottgefälligen Lebensweise, wodurch wichtige Vertreter der Bewegung nicht nur kontrollierend in sich hinein, sondern auch moralisierend in die Welt hinaus wirkten.[331] So war zum Beispiel Geert Groote (1340-1384), der gemeinsam mit Florentius Radewijn (1350-1400) als Begründer der Bewegung gelten darf, ein wortgewaltiger Bußprediger.[332] Die *Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben* traten als Laienbewegung und als Klostergemeinschaft auf, wobei sie sich an die *Augustiner-Chorherren* angliederten, wie zuerst in Windesheim,[333] und dadurch kanonische Absicherung und kirchenrechtlichen Schutz erreichten.[334] Durch die *Windesheimer Kongregation* erlangte die Gemeinschaft große Bedeutung im Zuge der Klosterreformen und eine rasche Verbreitung in den Niederlanden, Deutschland,[335] Belgien, Frankreich und der Schweiz.[336] Vorbilder in der Gestaltung der Lebensweise waren in erster Linie die Wüstenväter, sowie die Kirchenväter, besonders Augustinus[337] und der Apostel Paulus.[338] Die Mitglieder der Gemeinschaft lebten zurückgezogen, zugleich aber in der Welt.[339] Sie gingen handwerklichen Tätigkeiten nach, wie der Fertigung von Büchern. Nach Erfindung des Buchdrucks verlegte man sich stärker auf die Pädagogik und gründete Schulen,[340] wobei bereits 1381 das erste Konvent für Schüler in Deventer eingerichtet wurde.[341] Erasmus von Rotterdam besuchte dieses Konvent von 1478 bis 1484.[342] Martin Luther hatte als junger Mensch ab 1497 Kontakt zum Bruderhaus der Devoten in

---

Beichtvater und geistlichen Rat nun unter vielen aussuchen konnte (vgl. Dinzelbacher 2008, S. 148-152). Es ist also erneut festzustellen, dass die Auf- und Abwertungen des Subjekts komplexe, teils widersprüchlich verlaufende, Vorgänge sind und nicht etwa einem, mit der Mystik beginnenden, linearen Verlauf bis in die Moderne folgen.

330 Burger 1999, S. 776 (RGG[4] 2).

331 Gute Werke und tugendhaftes Verhalten werden zwar in einer Verdienstlogik gedacht, sind dabei aber im paulinisch-augustinischen Sinn Resultat der Gnade Gottes und damit allein ihm zuzuschreiben (vgl. Sudbrack 1971, S. 25f.).

332 Janowski 1978, S. 15f.

333 Der Anschluss an die Augustiner ist damit zu erklären, dass infolge des Lateran-Konzils von 1215 keine neuen Orden zugelassen wurden und sich die Grundsätze als kompatibel erwiesen (Janowski 1978, S. 23f.).

334 Brouette 1981, S. 607 (TRE 8); Fink 1968, S. 526f. (HKG(J) 3,2).

335 Zur Entwicklung im deutschen Sprachgebiet vgl. Fink 1968, S. 528-530 (HKG(J) 3,2).

336 1412 betrieb die Gemeinschaft fünf Klöster, 1413 bereits dreizehn und im Jahr 1500 waren es 87 Klöster, davon viele auf deutschsprachigem Gebiet (Brouette 1981, S. 607 (TRE 8)).

337 Vgl. Fink 1968, S. 532f. (HKG(J) 3,2); Sudbrack weist an verschiedenen Stellen auf die Augustinus-Tradition hin in der *De Imitatione Christi* steht (Sudbrack 1971, S. 25; S. 36).

338 Zum Ganzen einführend Janowski 1978, S. 12-23.

339 Die *Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben* sind als Gemeinschaft zu sehen, die „klosterähnlich" aber in der Welt lebte und damit „etwas Neues zwischen Kloster und Welt" darstellte (Fink 1968, S. 526 (HKG(J) 3,2). Die Augustiner-Chorherrenstife waren sozusagen ihr klerikaler Arm.

340 Pädagogischen Einfluss hatte die *Devotio moderna* bereits vorher, etwa indem sie religiöse Zusammenkünfte für Schüler veranstalteten und als Beichtväter für die Jugend fungierten, sowie über Verbindungen zu Rektoren (Janowski 1978, S. 22).

341 Fink 1968, S. 525 (HKG(J) 3,2); für eine umfassende Untersuchung des Konvents in Deventer siehe Krauß 2007.

342 Mokrosch 1981, S. 610 (TRE 8); zu den Schülern der Devoten zählen eine Reihe weiterer Humanisten, wie zum Beispiel Conrad P. Celtis († 1508) und Konrad Mutian († 1526). Zu den vielfältigen Verbindungen vgl. Mokrosch 1981, S. 610f. (TRE 8).

Magdeburg.[343] Die Bewegung der *Devotio moderna* ist mit der Betonung der inneren Frömmigkeit und der Kritik an äußeren Formen häufig, und sicher nicht zu Unrecht, als Wegbereiterin der Reformation und als Beginn der katholischen Reform bezeichnet worden.[344] Diese Perspektive ist jüngst als zu allgemein kritisiert worden, unter dem wichtigen Hinweis, dass die Wirkkraft und Verbreitung von Orden und Gemeinschaften in ihren konkreten lokalen Kontexten untersucht werden müssen und nicht von den allgemeinen Satzungen ausgegangen werden darf.[345] Dennoch bleibt die Frage nach dem Einfluss der *Devotio moderna* auf die Pädagogik des 16. Jahrhunderts virulent. Keck sieht in der *Devotio moderna* bildungshistorisch „die gemeinsame Orientierung von Luther wie Ignatius, von Johannes Sturm, Petrus Plateanus, Michael Neander (Illfeld), Melanchthon und Erasmus."[346] Einen in diesem Zusammenhang ebenfalls interessanten Standpunkt vertritt Mokrosch: „Die spätmittelalterliche Devotio war weder Pionier noch Koalitionspartner des Humanismus, sondern dessen frömmigkeitspädagogisches Korrektiv."[347] Inwieweit dies zutrifft, wäre eine ernsthaft zu verfolgende Fragestellung. Bisher dürfen die Behauptungen von Keck und Mokrosch eher als Thesen gelten, denen nachzugehen sich lohnen könnte. Aufgabe historischer Pädagogik wäre, dem Einfluss, den die *Devotio moderna* auf die Pädagogik des 16. Jahrhunderts hatte, genauer auf die Spur zu kommen, etwa mithilfe der vier Erziehungstraktate, die der Rektor der Schule von Zwolle, Dirc van Herxen (1381-1457), verfasste.[348] Die vorliegende Arbeit wird insofern einen kleinen Beitrag zur Erhellung der Frage leisten, als dass sie den Frömmigkeitsbegriff des Bibelhumanismus im pädagogischen Kontext erschließt. Allerdings steht die Frage nach den Traditionslinien nicht im Mittelpunkt dieser Untersuchung, sodass hier nur Ansatzweise auf die Frömmigkeit der *Devotio moderna* eingegangen werden kann, und zwar insofern, als dass sie zu einem besseren Verständnis der Ausformung einer die Innerlich-

343 Vgl. auch zu weiteren Kontakten Luthers zur *Devotio* Mokrosch 1981, S. 614f. (TRE 8). „Der Reformator achtete und förderte den neuen monastischen Frömmigkeitsstil und das damit verbundene Sündenbewusstsein der Devoten, weil er ein geregeltes Frömmigkeitsleben für den evangelischen Glauben für unabdingbar hielt und darin ein Bollwerk gegen die Gefahr libertinistischer u. a. Mißverständnisse der Reformation erblickte." (Mokrosch 1981, S. 615 (TRE 8)).

344 Als Erste haben Mesterwerdt (1917) und Hyma (1924, 1950) ausführlich auf diese Zusammenhänge hingewiesen. Seither wurde die ganze Bandbreite an Thesen vertreten, bis hin zur völligen Leugnung eines Zusammenhangs von *Devotio moderna* und Humanismus (vgl. zusammenfassend Mokrosch 1981, S. 615 (TRE 8)). Zum Thema sind jüngst einige differenzierte Studien erschienen, die über die Untersuchung der allgemeinen Richtlinien der *Devotio* hinausgehen und den Einfluss der Bewegung interessant verkomplizieren. Zu nennen sind vor allem der, in zwei Teilen erschienene, Sammelband *Die Devotio moderna*, herausgegeben von de Boer & Kwiatkowski (Bd. 1, 2013) bzw. Kwiatkowski & Engelbrecht (Bd. 2, 2013), sowie Klausmann (2003) und Krauß (2007). Bloomestijn/Caspers/Hofman (Hrsg.) (2003) versammeln Einzelstudien zu wichtigen Vertretern der *Devotio*, wodurch ebenfalls klar wird, dass differenziert werden muss. Der Sammelband von Derwich & Staub (2004) beschäftigt sich differenziert mit der Verbreitung der *Devotio* in Europa. Zur Diskussion vgl. darin Elm 2004, S. 17-27.

345 Roest 2013, S. 245-262. Das ostfriesische Kloster Marienkamp wurde für die protestantisch gewordenen weltlichen Herren zum Inbegriff der überkommenen alten Kirche und nicht als Wegbereiter der Reformation betrachtet. Als die Devoten das Kloster 1420 übernahmen, gerieten sie mit der weltlichen Obrigkeit zunächst in Streit, weil sie sich weigerten, die Lämmer des Häuptlings auf ihrem Gebiet zu weiden (Bley 2013, S. 52-55).

346 Keck 2003, S. 25.

347 Mokrosch 1981, S. 612 (TRE 8).

348 Vgl. Janowski 1978, S. 23 & Anm. 9.

keit betonenden Frömmigkeit beiträgt. Für die vorliegende Untersuchung sind vor allem die Betonung der affektiven Dimension von Frömmigkeit, die mit der Betonung der Innerlichkeit einhergeht, sowie die Christozentrik und die systematisierte Selbstprüfung von Interesse.

Täglich zwischen 20 und 21 Uhr unterzogen sich die *Brüder und Schwestern vom gemeinsamen Leben* einer Selbstprüfung, die neben dem Destillat geistlicher Lektüre in Tagebüchern, den „Rapirarien",[349] festgehalten wurde. Weitere Quellen der Betrachtung und Selbstprüfung waren das Leben der Heiligen und Biographien anderer Mitglieder der Gemeinschaft, ebenso wie Briefe und Anleitungen, die zu geistlicher Erbauung oder als Exerzitien verfasst wurden.[350] Zentral war das Leben und Leiden Christi, das man sich vor Augen halten und nachfühlen sollte. „Unser erstes Bestreben sei, uns in das Leben Jesu zu versenken",[351] heißt es in der *Imitatio Christi*, dem wirkungsreichsten Buch der *Devotio moderna*.[352] „Wer Christi Worte voll und verständig begreifen will, muss ihm sein ganzes Leben nachzuformen suchen."[353] Im inneren Nachvollzug der Passion Christi erfährt der Mensch Trost.[354] Doch nicht der Trost, sondern das Leiden stellt sich dabei als ein Kernelement dar. Leiden ist für die *Devotio* die logische Konsequenz aus dem Postulat der Nachfolge Christi[355] und daher die nützlichste Übung des Menschen auf dem Weg zur Erlösung.[356] Leiden ist Voraussetzung und Indikator für die geistige Entwicklung: „Je weiter einer im Geiste fortschreitet, umso härteres Kreuz findet er oft; der Schmerz seiner Verbannung, wächst mit seiner Liebe."[357] Die Sprachwahl und Ausdrucksweise in der *Imitatio Christi*, also Verben wie „wachsen", „streben" und „versuchen", zeigen durchgehend ein dynamisches Streben nach persönlicher und psychologischer Entwicklung an.[358]

Die Betonung der Innerlichkeit ist schon aus den Titeln von Buch II und III (von insgesamt vier Büchern) erkennbar: „Admonitiones ad interna trahentes / Anleitung zum inne-

---

349 Janowski 1978, S. 20.

350 Vgl. Fink 1968, S. 532-538 (HKG(J) 3,2).

351 „Summum igitur studium noster sit, in vita Iesu Christi meditari." (De imitatione I 1,3; Übersetzung nach Mons); De imitatione II 1,21ff.; vgl. auch Fink 1968, S. 532-538 (HKG(J) 3,2).

352 Thomas a Kempis weist sich als Schreiber aus, nicht als Autor. Eine Handschrift aus dem Jahr 1441 ist, wie die Bibelabschrift des Thomas a Kempis, unterschrieben mit: „Beendet und vollendet durch die Hand des Bruders Thomas von Kempen auf St. Agnetenberg bei Zwolle" (Mons 1959, S. 1). Es ist anzunehmen, dass an den vier Büchern mehrere Autoren geschrieben haben. Es existieren 700 Handschriften und 3000 (!) Ausgaben in 95 Sprachen (Fink 1968, S. 535 (HKG(J) 3,2). Zur Diskussion um die Autorenschaft vgl. Fink 1968, S. 535 (HKG(J) 3,2).

353 „Qui autem vult plene et sapide Christi verba intelligere, oportet, ut totam vitam suam illi studeat conformare." (De imitatione I 1,6; Übersetzung nach Mons).

354 „... requiesce in passione Christi: et in sacris vulneribus eius libenter habita." (De imitatione II 1,21); vgl. in diesem Zusammenhang die Betonung des Kreuzes (De imitatione II 12,1-15).

355 „Nec enim Iesus Christus, Dominus noster, una hora sine dolore passionis fuit, quamdiu vixit." (De imitatione II 12,27).

356 De imitatione II 12,60.

357 „Et quanto altius quis in spiritu profecerit, tanto graviores saepe cruces invenerit; quia exsilii sui poena magnis ex amore crescit." (De imitatione II 12,31; Übersetzung nach Mons).

358 Vgl. Sudbrack 1971, S. 20-21.

ren Leben“[359] und „De interna consolatione / Vom innerlichen Trost“.[360] Weltverachtung,[361] Sinnesfeindlichkeit,[362] Intellektualismuskritik,[363] Ritualkritik[364] und die Dichotomie Fleisch / Geist[365] gehören in diesen Zusammenhang. Dabei geht es den Devoten um eine innere Ordnung der Liebe: „Wir täuschen uns wahrhaftig selbst durch die ungeordnete Liebe, die wir dem Fleische zuwenden.“[366] „Wahrhaft groß ist, wer große Liebe hat.“[367] „O, was vermag die reine Liebe zu Jesu!“[368] Solche Denksätze bildeten den Katalog der Selbstprüfung und Meditation. Sie zeigen, dass die innere Ordnung eine Ausrichtung der Liebe auf Christus hin bedeutete. Auch die positiv konnotierte Selbstverachtung ergibt sich aus dieser Liebe.[369] Von den übrigen „ungeordneten Affekten“[370] müsse man sich lösen. „Wer sein Inneres wohl in Ordnung hält“,[371] dem kann die Welt nichts anhaben. „Äußeres und Inneres sind gleicherweise zu sichten und zu ordnen. Beides fördert das Fortschreiten.“[372] Wie ersichtlich ist, hat die Betonung der Innerlichkeit und der Liebe eine Betonung der Ordnung der Affekte zur Folge. Es gilt, sich von den fleischlichen, ungeordneten Affekten zu lösen und in der Liebe zu Christus frei und ruhig zu werden.[373] Ordnung ist Fortschreiten zu Gott. Das Primat einer ganzheitlichen Gotteserkenntnis mit Betonung einer affektiven vor einer intellektuellen ist deutlich formuliert: „Glückselig, wen die Wahrheit selbst lehrt, nicht in Bildern und verhallenden Worten, sondern in ihrem Sein. […] O Wahrheit Gott! Eine mich mit dir in ewiger Liebe!“[374] Selbsterkenntnis,[375] der Kampf gegen die Begierden[376] und die Ordnung des Inneren, bei der auch die Vernunft eine Rolle spielt,[377] sind die Grundlagen für die Tugend. In ihr besteht die Handlungsdimension der inneren Ordnung.

Aus dem Bedürfnis nach innerer Frömmigkeit und Kontemplation wurde im Laufe der Zeit eine bis ins Detail greifende Methode der Meditation und ein streng organisierter

359 De imitatione II; Übersetzung nach Mons.

360 De imitatione III; Übersetzung nach Mons; einige weitere Beispiele zur unbestrittenen Betonung der Innerlichkeit: De imitatione II 1,2; II 1,4-10; III 1,3-7.

361 De imitatione I 3,30.

362 De imitatione III 1,8.

363 De imitatione I 2,1-9; I 2,13; I 3,14.

364 De imitatione I 3,7.

365 De imitatione I 24,7; II 12,34.

366 „Vere nos ipsos decipimus per inordinatum amorem, quem ad carnem habemus.“ (De imitatione I 24,9; Übersetzung nach Mons).

367 „Vere magnus est, qui magnam habet caritatem.“ (De imitatione I 4,34; Übersetzung nach Mons).

368 „O quantum potest amor Jesu purus, ...“ (De imitatione II 11,12; Übersetzung nach Mons).

369 „... quia amor Iesu facit hominem seipsum contemnere.“ (De imitatione II 1,29).

370 „... affectionibus inordinatis ...“ (De imitatione II 1,30).

371 „Qui intus bene dispositus est et ordinatus, ...“ (De imitatione II 1,35; Übersetzung nach Mons).

372 „Exteriora nostra et interiora pariter nobis scrutanda sunt et ordinanda, quia utraque expediunt ad profectum.“ (De imitatione I 19,14).

373 De imitatione II 1,30.

374 „Felix, quem veritas per se docet, non per figuras et voces transeuntes, sed secuti se habet. […] O Veritas Deus! Fac me unum tecum in caritate perpetua!“ (De imitatione I 3,1-3,11; Übersetzung nach Mons).

375 De imitatione I 3,19; I 3,22.

376 De imitatione I 3,16.

377 De imitatione I 3,18.

Tagesablauf.[378] Was Janowski als „Versuchung, ein […] Verdienstkalkül anzustellen“[379] beschreibt, kann auch als „gezählte Frömmigkeit“ angesprochen werden.[380] Vor der Logik des *do-ut-des*-Gedankens „stellt das Zählen wie auch das Aufzeichnen der erbrachten Leistungen eine Form höchster Rationalisierung und Entlastung dar.“[381] Angenendt u. a. kommen in Bezug auf Verinnerlichungsprozesse zu der These:

> „Noch bei der Strukturierung und Ausarbeitung des inneren Menschen erweist sich das Zählen als Technik der Sorge um sich selbst. Bevor – so die These – Menschen das eigene Innere mit einem elaborierten Vokabular der Introspektion zur Sprache zu bringen vermögen und es durch Techniken der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung zu verändern in der Lage sind, gebrauchen sie ritualisierte Formen wie das Zählen, um das eigene Innere zu verändern und zum Ausdruck zu bringen.“[382]

Eine einseitige Abwertung des Vorgangs als bloßes Verdienstkalkül wäre demnach eine nachträgliche und unzulässige Vereinfachung. Katalogisierung und Systematisierung bargen jedoch zweifellos die Gefahr der Vereinheitlichung und Instrumentalisierung. Die innere Frömmigkeit entwickelt bei der *Devotio moderna,* gegenüber der ursprünglich ebenfalls angestrebten weltlichen Zugewandtheit, ein deutliches Übergewicht.[383]

2.4.3 Vorläufige Systematische Summe: Frömmigkeit als Ordnungsbegriff

Aus der Begriffsanalyse und der Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes lässt sich eine systematische Summe bilden. Dabei müssen, neben der sittlichen und der religiösen Akzentuierung sowie der theologischen Auseinandersetzungen im Zuge der Konfessionsbildung, auch der *ordo*-Begriff der Frühen Neuzeit und die Ritualkritik von Humanismus und Reformation einbezogen werden.

Frömmigkeit meint eine innerhalb der Person und eine außerhalb der Person angesiedelte Ordnung, die potentiell miteinander kommunizieren und sich potentiell gegenseitig stabilisieren oder herstellen. Frömmigkeit bezeichnet eine innere Haltung, eine sittliche Ordnung, eine göttliche Ordnung und eine rituelle Praxis zugleich.
Eine Betonung der Bedeutung der Affekte für die Frömmigkeit setzt weit vor dem 16. Jahrhundert ein. Durch die Betonung der inneren Dimension, wie sie ab Mitte des 14. Jahrhunderts zum Beispiel in der *Devotio moderna* zu beobachten ist, kommt die Frömmigkeit den Affekten ‚räumlich‘ näher.
Die verschiedenen Konstitutionen von Frömmigkeit bewegen sich auf einem Kontinuum zwischen zwei Polen der folgenden fünf Dimensionen:

---

378 Vgl. Fink 1968, S. 532-538 (HKG(J) 3,2); Janowski 1978, S. 29.

379 Janowski 1978, S. 21.

380 So der Titel eines Aufsatzes von Angenendt u. a. (1995).

381 Angenendt u. a. 1995, S. 71.

382 Angenendt u. a. 1995, S. 71; zum „Zählen […] als Technik zur Ausarbeitung des inneren Menschen“ ausführlich: ebd., S. 62-69, Zitat: S. 62.

383 Iserloh 1976, S. 24.

1) religiös / sittlich
2) innerlich / äußerlich
3) metaphysisch-transzendent / physisch-weltlich
4) individuell / institutionalisiert
5) affektiv / intellektuell

Zu 1): Das Kontinuum zwischen der religiösen und sittlichen Dimension des Frömmigkeitsbegriffs geht aus der etymologischen Analyse hervor. Die Antike legte größeres Gewicht auf die sittliche Ausprägung, ab dem 16. Jahrhundert überwiegt die religiöse. Doch bis ins 18. Jahrhundert waren beide Ausprägungen in verschiedenen Mischungen vorhanden. Zu 2): Die Pole Innen und Außen sind sichtbar in der humanistischen und reformatorischen Kritik an den veräußerlichten Frömmigkeitsformen des hohen Mittelalters. Zudem wird sie in der Betonung der inneren Frömmigkeit durch die mittelalterlichen Mystiker und die *Devotio moderna* deutlich. Zu 3): Das Kontinuum zwischen den Polen einer metaphysisch-transzendenten und physisch-weltlichen Dimension der Frömmigkeit zeigt sich ebenfalls in der humanistischen und reformatorischen Kritik an veräußerlichten Frömmigkeitsformen. Ein Beispiel für eine starke physisch-weltlich Ausprägung der Frömmigkeit sind die Glaubensmaterialen, also etwa Reliquien. Als Beispiel für die Betonung der metaphysisch-transzendenten Form könnte Ficinos Liebesfuror gelten. Gerade für diese Dimension ist die Überschneidung beider Ausprägungen die Regel. Dennoch dienen die beiden Pole als Orientierungspunkte. Zu 4): Individualisierte und institutionalisiere Formen sind ebenfalls häufig gemischt. So hat zum Beispiel die *Devotio moderna* Formen des individuellen Frömmigkeitsvollzugs gefördert, in denen der Mensch auf sich selbst konzentriert ist. Sie hat diese Formen aber zugleich in Büchern, in der Gemeinschaft und in den Augustiner-Chorherren Stiften institutionalisiert. Zu 5) Eine affektiv akzentuierte Frömmigkeit ist wiederum in der Idee des Nachfühlens von Christi Leiden in der *Devotio moderna* festzustellen. Die Devotio setzt aber zugleich einen intellektuellen Akzent, wenn sie die Frömmigkeitsverrichtungen zu zählen beginnt. Somit wird deutlich, dass auch in dieser Dimension häufig von einer reziproken Gleichzeitigkeit auszugehen ist.
Die Diskussion um die verschiedenen Ausprägungen der Frömmigkeit ließe sich fortsetzen. Weitere Dimensionen sind denkbar. Bis hierher konnten aber die genannten fünf ansatzweise herausgearbeitet werden. Die hier genannten Pole sind zwischen 1450 und 1550 virulent und werden kontrovers diskutiert. Sie dienen nicht als starre Kategorien, sondern als Orientierungspunkte für die Analyse des Frömmigkeitsbegriffs. Dabei wird, wie gesagt, von einem Kontinuum zwischen den Polen ausgegangen.

Potentiale der Erziehung zur Frömmigkeit bestehen nun darin, die verschiedenen Dimensionen in Beziehung zu setzen. Dabei kann sowohl eine äußere Ordnung in eine innere überführt werden, als auch eine innere in einer äußeren Ordnung sichtbar werden. Dasselbe gilt für die religiöse Dimension, die als sittliche sichtbar werden kann, die transzendente Ordnung, die sich in der Welt zeigt, die individuelle in der Institution oder jeweils vice versa. Die Affekte können den Intellekt strukturieren, oder der Intellekt die

Affekte. Frömmigkeit trägt in der ethischen Akzentuierung die Züge einer Tugend,[384] geht aber als religiöse Notwendigkeit, deren Ziel in der Transzendenz liegt, darüber hinaus.

2.4.4 Frömmigkeit als Erziehungsideal

Im Folgenden wird auf einige der zahlreichen Stellen in den Schulordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts hingewiesen, die Frömmigkeit als oberstes Erziehungsideal benennen.[385] Dabei kann keine Vollständigkeit erreicht werden. Da in der einschlägigen pädagogischen Forschung Frömmigkeit als Erziehungsideal nie bestritten, sondern in der Regel nur ignoriert wird, sollen einige Beispiele genügen. Zugleich soll darauf hingewiesen sein, dass eine Untersuchung von Frömmigkeit als Erziehungsideal in Schulordnungen noch aussteht. Bei aller Allgemeingültigkeit kann die Ausformung der Erziehung zur Frömmigkeit hier möglicherweise interessante konfessionelle Gemeinsamkeiten und Unterscheide zu Tage fördern, sowie einen Beitrag zur Erforschung des Auseinandertretens konfessionell geprägter Frömmigkeitsformen leisten.
In den Schulordnungen der reformierten Stadt Bamberg wird Frömmigkeit als „Gottesfurcht" angesprochen.[386] Sie ist in Bamberg für alle Schulordnungen von 1491 bis 1755 als übergeordnetes Erziehungsziel nachgewiesen.[387] Neugebauer spricht von einem „Globalziel",[388] dem „alle anderen Ziele […] zu dienen"[389] haben. In der Württembergischen Schulordnung von 1559, die in der Großen Kirchenordnung integriert war, sollen die Kinder zur „forcht Gottes" erzogen werden.[390] In der *Institutio Scholae Catharinianae* in Braunschweig von 1548 heißt es: „das Ziel der Studien ist die Ehre Gottes".[391] Diese besteht unter anderem darin, dass die Studien die „Frömmigkeit ausbilden".[392] 1596 verfasste der Rat der reformierten Stadt Braunschweig eine Schulordnung, die in den Bestimmungen zum Gottesdienst die sittliche und die religiöse Dimension von Frömmigkeit zusammenschreibt:

> „Dieweyl die furcht des herrn der weisheit anfang ist und unsere jugendt vor allen dingen zur erkentnus und preis des lebendigen Gottes mus auffwachsen, wehre zumahl gotloß, ergerlich und unhofflich, wann die schul vorwanten unter dem gottesdienste auß der kirchen pleiben,

384 Langewand (2004, S. 672) behandelt Frömmigkeit als Tugend.

385 Auch das aktuelle BayEUG führt in der Fassung vom 31. Mai 2000 unter „Oberste Bildungsziele" an erster Stelle „Ehrfurcht vor Gott" auf (§1 Abs. 3; online verfügbar unter: http://www.gesetze-bayern.de/jportal/portal/page/bsbayprod.psml?showdoccase=1&st=null&doc.id=jlr-EUGBY2000rahmen&doc.part=X&doc.origin=bs; aufgerufen: 13. März 2015, 18:00 Uhr).

386 Im Folgenden werden auch diejenigen Wortfelder und Begriffe mit Frömmigkeit assoziiert, die auch im Verlauf der Untersuchung festgestellt wurden.

387 Neugebauer 1982, S. 115, Anm. 2.

388 Neugebauer 1982, S. 70, Anm. 4.

389 Neugebauer 1982, S. 115.

390 Abgedruckt in: Arbeitskreis Württembergische Schulgeschichte (Hrsg.) 1991, S. 35-55, Zitat: S. 36.

391 „Scopus studiorum sit gloria Dei" (MGP, Bd. I, S. 103).

392 „Pietatem colant." (MGP, Bd. I, S. 103).

> langsam darein kommen, unter der predigt auslauffen oder leichtfertig tractatus lesen, uffm chor spatzieren, reden und schnarren...“[393]

Im lutherischen Darmstadt sollen die Schulen „Werkstätten der Frömmigkeit“[394] sein. Es solle zuerst allen gelehrt werden, „dass die Kinder wahre Frömmigkeit pflegen und Gott fürchten“.[395]

Die wirkungsreichste Studienordnung der katholischen Reform war die *Ratio atque Institutio Studiorum* der Jesuiten, wie sie 1599 in systematisierter und für zwei Jahrhunderte gültiger Form vorlegt wurde. Sie war prägend und beherrschend für das mittlere und höhere Schulwesen aller katholischen Länder. Sie beginnt mit dem Satz:

> „Weil es eine der wichtigsten Aufgaben unserer Gesellschaft ist, alle unserem Institute entsprechenden Wissenschaften derart vorzutragen daß die Menschen hierdurch zur Erkenntnis und zur Liebe unseres Schöpfers und Erlösers angeregt werden, so erachte es der Provinzial für seine Pflicht mit allem Eifer dafür zu sorgen, daß der so vielfachen Mühewaltung unserer Schulen auch die Frucht, welche die Gnade unseres Berufes fordert, reichlich entspreche.“[396]

Damit ist nicht nur die Bedeutung der Erziehung festgeschrieben, sondern auch die Liebe zu Gott als Erziehungsideal. Entsprechend heißt es in der ersten gemeinsamen Regel der Lehrer: Dieser soll

> „... seine besondere Absicht darauf richten (…) seine Schüler zum Dienst und zur Liebe Gottes und zur Übung Gott wohlgefälliger Tugenden zu begeistern und dahin zu wirken, daß sie allen ihren Studien die Richtung auf dieses Ziel geben.“[397]

Es kann also auch für die Studienordnung der Jesuiten eine religiös und sittlich konnotierte Frömmigkeit als oberstes Erziehungsziel konstatiert werden.

Auch in den reformierten Verordnungen und Anweisungen für die Lehrer wird Frömmigkeit benannt. Rektoren mussten Frömmigkeit gelegentlich in den Eidesformeln bezeugen.[398] In der Ordnung der Waisenhausschule der reformierten Stadt Braunschweig

---

393 MGP, Bd. I, S. 124.

394 „... officinae pietatis, ...“ (*Leges et Statuta Paedagogii Darmstadini* (1629), abgedruckt in MGP, Bd. XXVII, S. 28).

395 „... ut pueri pietate colant et timeant Deum ...“ (MGP, Bd. XXVII, S. 36).

396 *Ratio Studiorum* (1599); Übersetzung nach Duhr 1896, S. 178. Im Dillinger Druck von 1600 ist als „Finis studiorum Societatis“ entsprechend ausgewiesen: „Cum ex primarijs Societatis nostrae ministerijs vnum sit, omnes disciplinas institutio nostro congruentes ita proximis tradere ut inde ad Conditoris, ac Redemptoris nostri cognitionem, atque amorem excitentur: omni studio curandum sibi putet Praepositus Prouincialis, ut tam multiplici scholarum nostrarum labori fructus, quem gratia nostrae vocationis exigit, abunde respondeat.“ (*Ratio atque institutio studiorum Societas Jesu* (Dillingen 1600), S. 1).

397 *Ratio Studiorum* (1599), Übersetzung nach Duhr 1986, S. 198. Entsprechend ist im Abschnitt über die *Regulae commvnes ombibvs professoribvs* des Dillinger Drucks von 1600 als „Finis“ angegeben: „Feratur Praeceptoris peculiaris intentio, tum in lectionibus, cum se occasio obtulerit, cum extra eas, ad Auditores suos ad obsequium, eo amorem Dei, ac virtutum, quibus ei placere oportet, mouendos; eo vt omnia sua studia ad hunc finem referant.“ (*Ratio atque institutio studiorum Societas Jesu* (Dillingen 1600), S. 35).

398 So zum Beispiel in der Hermannstädter Schulordnung von 1598 (vgl. MGP, Bd. VI, S. 59).

von 1677 wird Frömmigkeit als „gottesfurcht“ angesprochen, derer sich alle *Praeceptores* „befleißigen“ sollen, und sogleich mit einer ganzen Reihe sittlichen Imperativen verknüpft. Die Lehrer sollen

> „keusch und züchtig, nüchtern und mäßig, friedtlich und in ihrem ampt treu und unverdroßen, auch nicht eigennützig und unvergnügsam sein, sondern jederman in worten und werken ein gut exempel zur nachfolge geben ...“[399]

Hier wird zuerst Gottesfurcht angeführt und dann in einer langen, fast willkürlich wirkenden Auflistung von sittlichen Verhaltensregeln präzisiert. Darin deutet sich ein komplexes und problematisches Verhältnis von Sozialdisziplinierung (sittliche Dimension der Frömmigkeit) und persönlicher Gottesbeziehung (religiöse Dimension der Frömmigkeit) an. Hierin ist weiterhin ein Forschungsdesiderat zu sehen, das auch die vorliegende Arbeit nicht zu füllen, sondern nur aufzuzeigen vermag. Für Erasmus und Melanchthon wird dieses Verhältnis auf theoretischer Ebene zu besprechen sein.
Das reformierte Kreuzer Schulrecht von 1593 benennt als Aufgabe des Schulmeisters, die Schüler nicht nur gründlich in den Sprachen Deutsch, Latein und Griechisch zu unterrichten, sondern „auch sonst Leges und feine Ordnung unter ihnen zu machen, auff dass die Schulkinder […] nicht nur in den Künsten Fortschritte machen, sondern auch in guten Sitten und Frömmigkeit.“[400] Für die *Praeceptores* des *Paedagog* und die Stadtschule im reformierten Marburg wird im Jahr 1629 „Pietas, eruditio et diligentia“[401] verlangt.

Zuletzt ein Beispiel, bei dem die Eltern – neben den Schülern und den Lehrern die dritten Akteure einer Schule – miteinbezogen werden. In der lutherischen Gießener Schulordnung von 1627 wird vorab erklärt, die Schule werde nun ausgebaut und zwar „der Gottlichen Allmacht zu Lob und ehre, auch Gottesforchtigen, frommen eltern zue trost, und dann der studierendten jugendt zum besten“.[402] Die Eltern sind hier in den Komplex der, durch die Schule institutionalisierten, Frömmigkeitserziehung integriert, wodurch Frömmigkeit bei allen drei Akteuren der Schule verankert ist.
Es ist damit exemplarisch vor Augen geführt, wie hoch die Bedeutung der Frömmigkeit als Erziehungsideal in den Schulordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts anzusiedeln ist. Dieser Befund wird in der Forschung nicht bestritten, sondern ignoriert. Sowohl aus der Zielsetzung der Schulordnungen als auch aus den Anweisungen für die Lehrer geht Frömmigkeit für beide Konfessionen klar als Erziehungsziel hervor. Auch die Eltern werden bisweilen erwähnt. Frömmigkeit war damit auf mehreren Ebenen und für alle Akteure der Schule als Erziehungsziel verankert. Neueste Einführungen in die Geschichte der Pädagogik erwähnen meist *pietas* als Erziehungsideal, allerdings ohne genauer auszuführen was damit gemeint sein könnte, wie bereits ausgeführt wurde.

399 MGP, Bd. I, S. 189.
400 „[…] proficiant non tantum in artibus; sed etiam in bonis moribus et pietate.“ (MGP, Bd. VI, S. 34).
401 „Frömmigkeit, Bildung und Sorgfalt“ (MGP, Bd. XXVII, S. 58).
402 MGP, Bd. XXVII, S. 22.

3 Erasmus und Melanchthon: Die Beziehung im Spiegel des Briefwechsels

Den Briefwechsel zwischen Erasmus und Melanchthon als intensiv zu bezeichnen wäre übertrieben, aber es gibt nur wenige Personen mit denen Erasmus mehr Briefe ausgetauscht hat.[403] Die quantitative Signifikanz sagt freilich wenig über die Qualität der Beziehung. Diese gilt es im Folgenden zu eruieren. Es muss jedoch beachtet werden, dass beispielsweise Erasmus' Freund Battus, aus dessen Korrespondenz mit Erasmus 23 Briefe erhalten sind,[404] dieselben vertraulich behandelte und nicht alle der Veröffentlichung preisgab, während der Briefwechsel mit Melanchthon weitgehend für die Veröffentlichung gedacht war oder zumindest mit einer solchen gerechnet worden ist. In diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass der Briefwechsel nicht als ein persönlicher, immer ehrlicher und offener gewertet werden kann, sondern häufig politisches Kalkül eine Rolle spielte, was nicht heißt, dass kein wahrer Kern, keine echte Wertschätzung und kein persönliches Vertrauen in den Briefen zu finden wäre. Percy S. Allen editierte 19 Briefe, die zwischen Erasmus und Melanchthon ausgetauscht wurden.[405] Sie bilden die Quellenbasis für das folgende Kapitel. 17 Briefe liegen in einer Übersetzung von Emil Walter vor, die ebenfalls herangezogen wird.[406] Darunter befindet sich ein Brief, der Allen nicht vorlag,[407] sodass für das folgende Kapitel insgesamt 20 Briefe verwendet werden konnten.

Die erste Erwähnung des jungen Melanchthon durch Erasmus stammt aus dem Jahr 1516. Erasmus lobte die Fähigkeiten Melanchthons in seinen *Annotationes* zum Neuen Testament:

---

403 Nach Allens Index zu urteilen, hat Erasmus mit lediglich 28 Personen ähnlich viele oder mehr Briefe ausgetauscht.
In den Regsten zu MBW sind 17 Briefe aufgelistet, die zwischen Erasmus und Melanchthon ausgetauscht wurden. Tatsächlich sind es mindestens 21, das griechische Gedicht von Melanchthon aus dem Jahr 1516 mitgezählt. Bei EuM fehlen, im Vergleich mit Allens Edition, ein Brief vom 05. Februar 1528 (Erasmus an Melanchthon, Allen 1944) und einer vom 23. März 1528 (Melanchthon an Erasmus, Allen 1982) sowie das griechische Gedicht von Melanchthon aus dem Jahr 1516 (Allen 454), das den ersten Kontakt markiert. Bei Allen fehlt ein Brief vom 19. Februar 1535 von Erasmus an Melanchthon, der wiederum Walter (EuM II, S. 14-15) vorlag. Aus den Briefen geht hervor, dass mindestens ein Brief, der zwischen dem 18. August 1530 (Allen schreibt 17. August, vgl. Allen 2365) und dem 25. Oktober 1532 (Allen 2732) von Erasmus an Melanchthon geschrieben wurde, nicht mehr vorhanden ist oder nicht veröffentlicht wurde (vgl. EuM II, S. 10, Anm. 1). Dies wäre Brief Nummer 21. Ein größerer Teil des Briefes Nr. 1523 fehlt bei Allen. Dieser Teil findet sich in LB III,1, S. 830 D-831 E.

404 Vgl. Allen, Bd. 12, Indices.

405 Allen, Bd. 12, Indices, S. 9.

406 EuM I (1877) & II (1879).

407 Es handelt sich um einen Brief von Erasmus an Melanchthon vom 19. Februar 1535 (EuM II, S. 14-15).

> „Beim unsterblichen Gott, welche Hoffnung auf sich erweckt nicht auch Philipp Melanchthon, gerade ein Jüngling, ja fast noch ein Knabe, bewundernswert beinahe gleichermaßen durch beide Sprachen! Welche Schärfe der Erfindung! Welche Reinheit und Zierlichkeit der Rede! Wie viel Erinnerung an abgelegene Dinge! Welch vielseitige Belesenheit! Welch gedämpfte Feierlichkeit einer wahrhaft königlichen Begabung!“[408]

Dies bezog sich auf die Veröffentlichung eines Bandes mit Texten des Terenz. Melanchthon hatte sich in seinem Vorwort für sein Urteil über Terenz auf Erasmus berufen.[409] Im selben Jahr empfahl Erasmus Melanchthon nach Cambridge.[410] Kurz danach schickt der 19-jährige Melanchthon dem 46-jährigen Erasmus ein griechisches Gedicht, das den ersten direkten Kontakt der beiden markiert.[411] Erasmus veröffentlichte es 1518.[412] Den ersten sachlichen Brief richtete Melanchthon am 05. Januar 1519 an Erasmus.[413] Er möchte sich der Vorwürfe von Johann Eck erwehren, er habe Erasmus' *Paraphrasen* zum Neuen Testament kritisiert.[414] Dies beruhe teils auf Verleumdung, teils auf einem falschen Urteil seinerseits, das er nun revidiert habe. Er bezeichnet Erasmus als den „Urheber und Vater“ all seiner Studien, die er ihm „als einen angenehmen Tribut“[415] darbringen wolle: „Denn ich bin kein so schläfriger Leser des Erasmus, dass ich aus ihm selbst noch nicht gelernt haben sollte, was ich dem Lehrer, was ich dem Bruder in Christo schuldig bin.“[416]

Dass Melanchthon Erasmus während seiner Studienzeit in Tübingen gelesen hat, steht außer Frage. Maurer bezeichnet Erasmus daher als einen der drei geistigen Väter Melanchthons, neben Reuchlin und Stöffler.[417] Er tut dies in der Annahme, der junge Melanchthon habe in Tübingen keinen Lehrer der Rhetorik besessen und habe sich diese mit Hilfe der Schriften des Erasmus autodidaktisch angeeignet. Das von Erasmus geprägte Ideal des Lateinischen hat nicht nur Melanchthon als Norm empfunden, vielmehr waren dessen Bücher in aller Hände. Erasmus' rhetorisches Formideal ist Kunst und Wissenschaft zugleich, denn die formale Struktur des Denkens und die Form der Rede sind verbunden. Damit ist die Sprache die Voraussetzung aller Wissenschaften.[418] Auch Melanchthon sieht in der gründlichen sprachlichen Bildung die Grundlage für alle weiteren Studien.[419] Erasmus war damit nicht direkt, sondern nur mittelbar über seine Schriften,

---

408 Zitat und Übersetzung nach Scheible 1997, S. 25; Erasmus tilgte diesen Eintrag in späteren Ausgaben, als der Druck in den theologischen Auseinandersetzungen größer wurde (vgl. Scheible 1997, S. 25). Maurer (1996 I, S. 179) und Geschrat (2010, S. 23) vermuten, dass Erasmus hier Melanchthons Förderer und Großonkel Reuchlin habe schmeicheln wollen.

409 Vgl. hierzu EuM I, S. 2, Anm. 3.

410 Vgl. Allen, Anm. zu 454.

411 Allen 454; dieser Brief ist nicht bei EuM aufgenommen.

412 Vgl. Allen, Anm. zu 454.

413 Allen 910, entspricht EuM I, S. 1f.

414 Vgl. hierzu EuM I, S. 1, Anm. 1.

415 „... et accepta nos tibi ferre studia omnia nostra, si qua sunt, vt autori et parenti.“ (Allen 910.10f., entspricht EuM I, S. 2, Übersetzung nach Walter).

416 „Nec enim tam oscitans Erasmi lector sum vt ex illo ipso nondum didicerim quid praeceptori, quid fratri in Χριστῷ debeam.“ (Allen 910.18-20, entspricht EuM I, S. 2, Übersetzung nach Walter).

417 Maurer 1996 I, S. 11-13.

418 Maurer 1996 I, S. 184.

419 „... ac sicubi deerunt hae opes, is nullam causam neque recte iudicare, neque clare exponere poterit.“ / „Wo diese Mittel fehlen [zur Beherrschung der Sprache], wird einer nichts recht beurteilen oder klar

Lehrer und Vorbild Melanchthons. Bei vielen Urteilen im Bereich der rhetorischen Studien, zum Beispiel über Terenz, schließt sich Melanchthon Erasmus an und empfiehlt Erasmus' Lehrbücher an seine Studenten. Selbst noch ein Schüler, hatte Melanchthon mit den Büchern des Erasmus zugleich gelernt und gelehrt, nämlich als Konventor in der Burse in Tübingen.[420] Grundlegend für Melanchthons Rhetorik[421] sind Platon und Cicero, doch in einer Schrift von 1522, die als Schülernachschrift erhalten ist, schreibt er, er zögere nicht, „Erasmus ohne Zweifel allen Alten vorzuziehen."[422] Melanchthon hat Erasmus auch 1528 in seinen Briefen als seinen Lehrer bezeichnet und ihm, trotz theologischer Differenzen, Dankbarkeit, Zuneigung und Liebe versichert.[423] Lehrer war Erasmus vor allem für die Sprachen, denn im philosophischen Denken, in den Naturwissenschaften und im Verständnis von Geschichte gibt es Unterschiede.[424]
Erasmus antwortet Melanchthon auf dessen Verteidigung gegen Eck am 22. April 1519 freundlich.[425] Ganz der ältere, erfahrene Lehrer, weist er Melanchthon darauf hin, dass eine freimütige, aufrichtige Diskussion zwar wichtig sei, wichtiger jedoch sei es, dabei richtig zu urteilen. Er versichert Melanchthon, dass er ein beständiger Freund und nicht durch jedes Gerücht zu erschüttern sei. An solche sei er bereits gewöhnt.[426] Man müsse sich gegen den gemeinsamen Feind zusammentun,[427] nämlich gegen solche, die sich „mit […] grossem Hass […] gegen die bonas literas verschwören."[428]

> „Uebrigens mögest Du Dich davon überzeugt halten, dass ich Philipp von Herzen liebe und seinen äusserst glücklichen Geistesanlagen in ungewöhnlichem Masse gewogen bin. Kaum vermag ich, zu beschreiben, wie sehr mich der Hymnus angesprochen hat, in welchem Du, ein zweiter Orpheus, die Engel verherrlichst. Ich habe auch die Vorrede gelesen, in welcher Du die alte Bildung preist, kräftig und mit ungemeiner Begeisterung, wie es dem Jüngling, wie es dem Deutschen wohl ansteht."[429]

darstellen können", so Melanchthon 1534 in seiner Vorrede zu Ciceros *Officia* (GuB, S. 144/145; Übersetzung nach Schmidt); vgl. hierzu auch Kapitel 5.4 dieser Arbeit.

420 Maurer 1996 I, S. 183-187.

421 An dieser Stelle sei angemerkt, dass Melanchthon die Affekte in seiner Rhetorik von 1519 in nur fünf Seiten abhandelt (*Elementa rhetorices*, S. 148-153); vgl. hierzu auch Stolt 2000, S. 80ff.

422 „Quamquam equidem Erasmum nihil dubitarim, veteribus omnibus praeferre." (CR 20, S. 700, vgl. auch EuM I, S. 12, Anm. 8).

423 Allen 1981, entspricht EuM I, S. 36-38; vgl. dazu auch Maurer 1996 I, S. 187-214, besonders: 183-187.

424 Maurer 1996 I, S. 171-214.

425 Erasmus nimmt Johann Eck hier noch in Schutz. Er sei ein „aufrichtiger, uns beiden wohlwollender Freund." (EuM I, S. 3; Übersetzung nach Walter, entspricht Allen 947). Eck wandte sich später gegen Erasmus und bezeichnete ihn als Ketzer, worüber Erasmus enttäuscht war (vgl. Allen 2365).

426 Allen 947, entspricht EuM I, S. 3-5.

427 „Ingens praesidium est concordia." (Allen 947.20).

428 „Vides quantis odiis conspirent quidam aduersus bonas literas." (Allen 947.18f., entspricht EuM I, S. 4; Übersetzung nach Walter).

429 „Caeterum illud tibi persuadeas velim, me Philippum ex animo diligere et illius felicissimo ingenio non vulgariter fauere. Dici vix potest quantum arriserit hymnus quo tu, veterem illum Orpheum nobis referens, angelos celebras. Legi et praefationem, qua veterem eruditionem praedicas, fortiter quidem ingentique spiritu, quemadmodum et iuuenem decet et Germanum." (Allen 947.21-26, entspricht EuM I, S. 4; Übersetzung nach Walter). Die Vorrede zur Bildung, die Erasmus hier lobt, ist vermutlich die Wittenberger Antrittsrede Melanchthons *De corrigendis adolescentiae studiis* von 1518 (vgl. EuM I, S. 4, Anm. 3).

Damit ist eines der wichtigen Themen des Briefwechsels gleich zu Beginn gesetzt: der gemeinsame Kampf für die Sprachen. Zum Schluss des Briefes ermutigt Erasmus Melanchthon, wieder im Ton eines wohlwollenden Lehrers, er möge „die ausgezeichneten Hoffnungen, die Deutschland auf Deine Geistesanlagen und auf Deine Frömmigkeit gesetzt hat", nicht nur rechtfertigen, sondern noch übertreffen.[430] Die Mahnung, Philipp solle auf seine Gesundheit achten, ist wohl einem Brief Luthers geschuldet, der Erasmus schrieb, wie sehr sich Melanchthon für die Wissenschaften aufreibe, und dass er um seine Gesundheit fürchte.[431] Mit derselben Mahnung beginnt auch der Brief vom 21. Juni 1520,[432] mit dem Erasmus den Kontakt wieder aufnimmt. Themen sind die Anfeindungen, denen sich Erasmus von Seiten der Löwener Universität ausgesetzt sieht und dann, wie von nun an oft, Martin Luther. Was Erasmus hier über Luther schreibt, ist die Haltung, die er wiederholte, bis zum endgültigen Bruch zwischen beiden, der sich im Jahr 1525 mit Luthers Schrift *De servo arbitrio* einstellte. Luther habe in vielem recht, er selbst habe sich in England für seine Sache eingesetzt, er wünsche sich jedoch, Luther würde die Sache „umgänglicher und gemäßigter" vortragen.[433] Alles neige zum Aufruhr.[434] Hier und im Brief vom 10. Dezember 1524 räumt Erasmus noch ein, dass „die verdorbenen Sitten der Christen […] dringend einen so unglimpflichen Züchtiger"[435] wie Luther bräuchten, dass vielleicht „unsere Sitten einen so nachsichtslosen Arzt verdient [haben], der durch Schneiden und Brennen die Krankheit heilt."[436] Doch in diesem Brief wird die Kritik an Luther bereits sehr deutlich. Ihn beleidige vieles an Luther, besonders, „dass er ausnehmend heftig ist in der Vertheidigung dessen, was er einmal übernommen hat und niemals ein Ende macht, bis die Sache bei der Übertreibung angelangt ist."[437]
Die Mahnungen zur Zurückhaltung nehmen zu, ebenso wie die Warnungen vor Aufruhr und Krieg. Bereits zu Beginn der Korrespondenz, im Brief vom 21. Juni 1520 und vor allem im Brief vom 06. September 1524, räumt Erasmus diesem Thema breiten Raum ein. Bereits in seiner Antwort vom 30. September 1524 greift Melanchthon es auf.[438] Hierbei spielen für Melanchthon die Ereignisse im Wittenberg der Jahre 1521/1522 eine wichtige Rolle. Unter dem Einfluss der Schwärmer waren 1521 Unruhen in Wittenberg ausgebrochen, bei denen Heiligenbilder und Statuen zerstört wurden. Die Akteuere, wie beispielsweise Nikolaus Storch und Thomas Drechsler, beriefen sich auf ihre persönliche

430 „Bene vale, Melanchthon eruditissime, totisque viribus adnitere vt spem, quam optimam de tuo ingenio tuaque pietate concepit Germania, non aeques modo verumetiam superes." (Allen 947.37-40, entspricht EuM I, S. 5; Übersetzung nach Walter).

431 Vgl. EuM I, S. 5, Anm. 6.

432 Walter (EuM I, S. 6) gibt nicht das exakte Datum, sondern nur Monat und Jahr. Allen schreibt: 21. Juni 1520 (Allen 1113).

433 „... ciuilius et moderacius ..." (Allen 1113.23, entspricht EuM I, S. 8).

434 EuM I, S. 9, entspricht Allen 1113.

435 „... sic undique corrupti mores Christianorum flagitabant immitem aliquem castigatorem." (LB III,1, S. 830 D/E, entspricht EuM I, S. 28; Übersetzung nach Walter). Ein größerer Teil des Briefes fehlt bei Allen 1523. Dieser Teil findet sich in LB III,1, S. 830 D-831 E.

436 „Fortasse mores nostri meruerunt tam inclementem medicum, qui sectionibus et vsturis curaret morbum." (Allen 1523.140f., entspricht EuM I, S. 32; Übersetzung nach Walter).

437 „... sed in doctrina Lutheri multa me offendunt: illud inprimis, quod quicquid suscepit defendendum, ibi impendio vehemens est, nec unquam facit finem, donec perferatur ad hyperbolen ..." (LB III,1, S. 830 D, entspricht EuM I, S. 28; Übersetzung nach Walter).

438 Allen 1500, entspricht EuM I, S. 24-26.

Gotteserfahrung und göttlich Eingebung. Bildung war ihnen überflüssig, die unmittelbare Erfahrung Gottes, die nicht einmal die Bibel benötigte, handlungsleitende Maxime. Luther verurteilte die Unruhen scharf und brachte die Lage ab 1522 durch seine wöchentlichen Invocavit-Predigten wieder unter Kontrolle.[439]
Das Thema Mäßigung wird eine feste Größe im Briefwechsel. Hier liegt, neben der Liebe für die Sprachen, die stärkste Gemeinsamkeit im Bestreben beider. Jeder sah in den Bemühungen um Frieden und Mäßigung im jeweils anderen einen Verbündeten. Dies erhellt sich aus dem ersten Brief des Jahres 1524, den Erasmus am 06. September an Melanchthon schreibt.[440] Er zeigt, dass Erasmus in Melanchthon einen Gleichgesinnten sieht, der, ebenso wie er selbst, in seinen Erkenntnissen und der Aufgabe zur Erneuerung der Theologie keinen Anlass zu Aufruhr, Krieg und Geschrei erblickt. Die Zuspitzung moderater Äußerungen durch andere kennt Erasmus aus eigener Erfahrung und beobachtet, dass Melanchthon mit demselben Problem zu kämpfen hat.

> „Du lehrst, das Kleid tue nichts zur Sache, hier lehren mehrere, dass die Kutte ganz und gar weggeworfen werden müsse. Du lehrst, dass die Bischöfe und ihre Verordnungen ertragen werden müssen, wenn sie nicht zur Gottlosigkeit hinziehen; diese lehren, dass alle ihre Verordnungen gottlos und antichristlich seien.“[441]

Aus dem Brief geht zudem deutlich hervor, warum Erasmus sich nicht der evangelischen Bewegung anschließen kann.[442] Grund sind vor allem „Anhänger von der Art, dass ich fürchte, sie stellen alles auf den Kopf und treiben die Fürsten dazu, dass sie zugleich die Guten und die Schlechten mit Gewalt in Ordnung halten.“[443] Bei vielen erblickt er Eitelkeiten, Prahlerei, „Plumpheit“, „Ungereimtheit voll Gift und Galle“. Diese „Rasenden“ sind für ihn eine Verkehrung des Evangeliums. Ihre Sitten bezeugten, dass sie nicht vom Heiligen Geist gelenkt sein könnten, wie sie behaupteten. Sie forderten „Geringschätzung aller Gelehrten“, was sie für Erasmus zu Feinden der Wissenschaft macht. Hinzu komme die Uneinigkeit unter ihren Protagonisten.[444] Daher habe er nun „die Sache der guten Wissenschaften […] von der Sache Luthers getrennt“.[445] Erasmus setzt hier seine Prioritäten. Er möchte, „dass dem Evangelium ohne Lärm geholfen“[446] wird. Er möchte seine Zeit auf die Wissenschaft verwenden. Das Gleiche wünschte er sich für Melan-

---

439 Vgl. Maurer 2008, S. 174f.; vgl. hierzu auch Wollersheim 2008, S. 339-341.

440 Allen 1496, entspricht EuM I, S. 10-23.

441 „Tu doces vestem nihil ad rem facere. Hic complures docent cucullam omnio excutiendam. Tu doces episcopos et episcoporum constitutiones ferendas, ni pertrahant ad impietatem; hi docent omnes esse impias et antichristianas.“ (Allen 1496.80-84, entspricht EuM I, S. 15; Übersetzung nach Walter).

442 Die Interpretation Walters in Anm. 10 (EuM I, S. 12), Erasmus offenbare in dem Brief, dass ihn „nur Unentschlossenheit, Eitelkeit und kleinliche Besorgnis“ von der Zustimmung zur evangelischen Kirche, dem „längst als richtig Erkannte[n]“, abgehalten hätte, ist nicht haltbar. Vielmehr wird deutlich, dass Erasmus ernsthaft erschreckt und abgeschreckt war, durch die Eskalation und die Heftigkeit der Angriffe.

443 „... certe haec tales habet vt verear ne subuertant omnia, et huc adigant principes, vt vi coherceant simul et bonos et malos.“ (Allen 1496.60-63, entspricht EuM I, S. 13; Übersetzung nach Walter).

444 Zum Ganzen EuM I, S. 18, Zitate: ebd., entspricht Allen 1496.130ff.

445 „Causam bonarum literarum semoui a causa Lutheri.“ (Allen 1496.50f., entspricht EuM I, S. 13; Übersetzung nach Walter).

446 „...vt Euangelio sine tumultu consuleretur“ (Allen 1496.51f., entspricht EuM I, S. 13; Übersetzung nach Walter).

chthon.[447] Zu der im selben Jahr veröffentlichten Schrift *De libero arbitrio,* die eine Einmischung in die Sache Luthers bedeutete, habe er sich gedrängt gefühlt. Er wollte sich damit nach verschiedenen Seiten hin Luft verschaffen, wie aus demselben Brief an Melanchthon hervorgeht.[448] Auch ein gewisses Vertrauen spricht daraus. Er hätte sich gerne mit Melanchthon getroffen, hätte auch keine Bedenken nach Wittenberg zu reisen, wenn es nicht so weit entfernt wäre.[449] Einige Stellen aus den *Loci communes* hätte er gerne persönlich besprochen,[450] „mit Dir [hätte ich] alles [besprochen], wenn Du gekommen wärest",[451] so Erasmus. Dass auch Melanchthon in Erasmus einen Gleichgesinnten sah, geht aus einem Brief vom 25. Oktober 1532 hervor. Auch er hat die Bemühungen um Frieden zum Thema. „Aber weil beiden Theilen nichts Gemässigtes gefällt, so werden unsere Rathschläge verschmäht."[452]

Die Klage über unmäßige Äußerungen macht einen großen Teil der Korrespondenz aus, weil sich beide der Zustimmung des anderen sicher waren. Mäßigung ist ein von Erasmus bereits 1524 gesetztes Thema, das auch für Melanchthon mehr und mehr an Bedeutung gewinnt. Den Kampf zwischen Erasmus und Luther bedauerte Melanchthon zutiefst,[453] distanzierte sich von Luthers heftiger Art.[454] Aber auch Erasmus hätte jenen „wunderbar verunstaltet".[455] Im Jahr des Augsburger Bekenntnisses wechseln Erasmus und Melanchthon fünf Briefe, einen im Juli, vier im August. Vier sind von Erasmus an den bei den Verhandlungen in Augsburg beteiligten Melanchthon. Alle haben die Vermeidung der Eskalation, die Mäßigung und die Bemühungen beider um Frieden zum Thema. Melanchthon beklagt sich in seinem Brief vom 01. August 1530[456] über Johann Eck, gesteht aber auch selbstkritisch, die Zurückhaltung seiner Partei komme spät.[457] Erasmus solle seinen Einfluss beim Kaiser weiter geltend machen, ihn zum Frieden mah-

447 „Respondi me optare quidem tuum istud ingenium esse liberum ab istis contentionibus, ..." (Allen 1496.205-207, entspricht EuM I, S. 22f.).

448 Allen 1496.167ff., entspricht EuM I, S. 20f.

449 Allen 1496.3-6 & 15f., entspricht EuM I, S. 10f.

450 Allen 1496.36f., entspricht EuM I, S. 13.

451 „Sed tecum omnia, si aduenisses." (Allen 1496.213f., entspricht EuM I, S. 23; Übersetzung nach Walter); vgl. auch EuM I, S. 13. Melanchthon befand sich von Mitte April bis Ende Juni 1524 auf einer Reise in seiner Heimat. Sein Begleiter, Freund und späterer Biograph Joachim Camerarius begleitete ihn und brach von dort aus nach Basel auf, um Erasmus zu besuchen. Melanchthon entschied sich, vermutlich wegen Erasmus' harscher Abfuhr an Hutten, nicht mitzufahren (vgl. EuM I, S. 10, Anm. 3). Maurer dagegen legt dar, dass Melanchthon Hutten mehrfach scharf verurteilte, weil er der Meinung war, die evangelische Sache habe durch Huttens Angriffe auf Erasmus großen Schaden genommen (vgl. Maurer 1996 II, S. 438). Camerarius selbst erwähnt diese Reise in nur einem einzigen, nüchternen Satz (Camerarius 1566/2010, S. 93).

452 „Sed quia nihil moderati placet vtrique parti, nostra consilia repudiantur." (Allen 2732.12f., entspricht EuM II, S. 10; Übersetzung nach Walter).

453 „Vtinam vero non esset tam atrox certamen inter vos susceptum!" (Allen 1981.26f., entspricht EuM I, S. 37; Übersetzung nach Walter).

454 Allen 1981.22ff., entspricht EuM I, S. 37.

455 „... mirifice deformasti ..." (Allen 1981.28f., entspricht EuM I, S. 37; Übersetzung nach Walter).

456 EuM II, S. 3-4, entspricht Allen 2357; Walter vermutet den 27. Juli als eigentliches Datum, da die Antwort von Erasmus auf den 02. August datiert ist. Eine so schnelle Zustellung von Augsburg nach Freiburg wäre nicht möglich gewesen (vgl. Walter, EuM II, S. 4, Anm. 2a).

457 EuM II, S. 3, entspricht Allen 2357.

nen und durch seine „Umsicht (*diligentia*)“ beschwichtigen.[458] In der Antwort Erasmus’ findet sich neben der Zusicherung, weiter für den Frieden zu arbeiten, harsche Kritik an den Straßburger Reformatoren, die „nach blutigem Aufruhr zu verlangen scheinen“.[459] Wenn Erasmus Melanchthon am Ende des Briefes wünscht, Christus möge ihn „wohlbehalten und unversehrt“[460] aus der Sache hervorgehen lassen, mischt sich die Furcht vor dem Krieg mit der Sorge um den gemäßigten Melanchthon.

Neben den Bemühungen um Frieden und Mäßigung sehen sich beide vereint im Kampf für die *bonae literae*. Die Liebe und Sorge für die Sprachen ist eine feste Größe in der Korrespondenz. Beide scheinen sich sicher, in dieser Frage beim anderen auf Zustimmung zu stoßen. Ungeachtet theologischer Meinungsverschiedenheiten, sind sie sich hier immer einig. Es scheint, dass gerade dieser Punkt das Fundament der Beziehung bildet, auf das sich beide berufen, wenn an anderer Stelle Streit oder Meinungsverschiedenheiten drohen. Das gegenseitige Lob für die hohe Bildung und die Verdienste um die *bonae literae* dient zur Beschwichtigung und Festigung der Beziehung. Es wird häufig vor oder nach kritischen Bemerkungen angeführt.[461] Doch dieses Lob ist sicherlich nicht nur Mittel zum Zweck, sondern aufrichtig, setzt doch die Beziehung 1516 überhaupt nur aufgrund dieser Wertschätzung ein.[462] Beide schwören einander darauf ein, hier ungeachtet der theologischen Auseinandersetzungen, auf gleicher Linie zu sein und die *bonae literae* weiter voranzutreiben.[463] Das macht sie nicht nur beide zu Bibelhumanisten, sondern darüber hinaus zu Verbündeten.

> „Weil du fortfährst, die Studien der Wissenschaften zu fördern, so bitte ich zu Christus, dass er Deinen Anstrengungen günstig sein möge […]. Auch ich vertheidige diese durch die Unruhen unserer Zeiten in Schrecken gesetzten wissenschaftlichen Studien, indem ich, gleichsam wie ein gemeiner Soldat, Deinen Fahnen folge“,[464]

---

458 EuM II, S. 3-4, Zitat: S. 3, entspricht Allen 2357; Erasmus klärt im Antwortbrief darüber auf, dass er nicht dem Kaiser, aber verschiedenen anderen Personen geschrieben habe, unter anderem dem Bischof von Augsburg. Er wolle weiter darauf hinarbeiten, einen Krieg zu vermeiden (EuM II, S. 5f., entspricht Allen 2358).

459 „... ad tumultum cruentum gestire videatur.“ (Allen 2358.20f., entspricht EuM II, S. 6).

460 „Dominus exitum emendet, qui te sospitem nobisque conseruet incolumem.“ (Allen 2358.21f., entspricht EuM II, S. 6).

461 Vgl. zum Beispiel Melanchthon an Erasmus am 22. März 1528 (Allen 1981, entspricht EuM I, S. 36-38), Erasmus an Melanchthon am 6. September 1524 in Bezug auf die *Loci* (Allen 1496, entspricht EuM I, S. 10-23, besonders S. 12).

462 Camerarius, ein enger Freund Melanchthons, bestätigt, dass dessen Wertschätzung für Erasmus dauerhafter und ehrlicher Natur war: „Im selben Jahr [1536] starb Erasmus von Rotterdam im 70. Lebensjahr zu Basel, wohin er sich aus Freiburg zurückgezogen hatte. Diesen schätzte und verehrte Melanchthon sein ganzes Leben hindurch.“ (Camerarius 1566/2010, S. 135).

463 Erasmus forciert dies bereits in seinem ersten Brief an Melanchthon 1519: „Du siehst, mit wie grossem Hass sich gewisse Leute gegen die guten Wissenschaften verschwören. Es ist billig, dass auch wir uns im Kampf gegen den gemeinsamen Feind vereinigen.“ (EuM I, S. 4; Übersetzung nach Walter).

464 „Quod pergis studia literarum iuuare, praecor Christum vt laboribus tuis faueat […]. Ego quoque has literulas et haec studia conterrita tumultu horum temporum vtcunque propugno, tanquam gregarius aliquis miles tua signa sequens.“ (Allen 1981.44-50, entspricht EuM I, S. 37f.; Übersetzung nach Walter).

so schreibt Melanchthon im März 1528 an Erasmus. Aus der Liebe zur Bildung und zu den Sprachen speist sich die Wertschätzung zwischen beiden. Erasmus setzt seine Hoffnungen, betreffend der Förderung der Wissenschaften und der Sprachen in der evangelischen Bewegung, auf Melanchthon. Andere Protagonisten nimmt er als Verächter von Wissenschaft und Bildung wahr. In diesem Zusammenhang schreibt er auch Luthers viel zitierte Schrift *An die Radherrn aller stedte deutsches lands: das sie Christliche schulen auffrichten vnd hallten sollen*[465] dem Einfluss Melanchthons zu.[466]

Theologische Belange werden nur wenig und eher oberflächlich besprochen. Dabei spielt sicher die Gefahr eine Rolle, dass die Briefe veröffentlicht werden könnten. Vielleicht gilt dies für Erasmus ein wenig mehr als für Melanchthon. Letztlich waren aber beide in Positionen, in denen sie viel Kritik ausgesetzt waren und jedes Wort gegen sie verwendet werden konnte. Theologische Fragestellungen spielen vor allem in den Briefen des Jahres 1524 eine Rolle, dem Jahr des Streits um den freien Willen. Danach scheinen die Positionen für beide klar und akzeptiert zu sein. Für Erasmus kristallisierte sich in der Kontroverse um den freien Willen die Sorge um den Verfall der Sitten. Im Briefwechsel mit Melanchthon erklärt er: „Nicht dazu hat das Evangelium die Kraft, dass wir ungestraft sündigen, sondern dass wir nicht sündigen, auch wenn wir es ungestraft dürften.“[467] Erasmus befürchtete, dass die evangelische Gnadenlehre (vom unfreien Willen) von vielen allzu leicht falsch verstanden werden könnte, dass die Autorität der Kirche gänzlich demontiert zu werden droht und dass dies zur Verschlechterung der Sitten führen könnte.[468]

> „Gesetzt nun, wir räumen die Wahrheit dessen ein, was Luther lehrt, so gibt es überall sehr viele schlechte Menschen, denen zu jeder Schandtat nichts fehlt, als die Gelegenheit: was ist unnützer zur christlichen Frömmigkeit, als dass das ungebildete Volk dies höre, dass den Ohren der Jünglinge dies eingeimpft werde, dass der Papst der Antichrist sei, dass Bischöfe und Priester Fratzen seien, dass die Beschlüsse der Menschen ketzerisch, das Bekenntnis verderblich sei, dass Werke, Verdienste, Unternehmungen ketzerische Worte seien, dass es keinen freien Willen gäbe, sondern dass alles mit Notwendigkeit ausgeführt werde, dass nichts daran liege, wie die Werke der Menschen beschaffen sind? Dies wird von manchen aus dem Zusammenhang gerissen, in Umlauf gesetzt und von gottlosen Menschen im schlechten Sinne ausgelegt.“[469]

---

465 Luther 1524; Maurer sieht in dieser Schrift die Versöhnung Luthers mit Melanchthon und ein Bekenntnis zum Bibelhumanismus melanchthonscher Prägung. Bildung wird aufgewertet und zugleich wird die Bedeutung der Sprache eingeschränkt und auf den Rang einer Hilfswissenschaft verwiesen (vgl. Maurer 1996 II, S. 439-441).

466 Allen 1523, entspricht EuM I, S. 33; vgl. auch ebd. Anm. 22.

467 „Non ad hoc valet Euangelium, vt peccemus impune, sed ne peccemus etiam si liceat impune.“ (Allen 1496.200-202, entspricht EuM I, S. 22; Übersetzung nach Walter).

468 LB III,1, S. 830ff., entspricht EuM I, S. 28ff.

469 „Jam ut largiamur esse vera quae docet Lutherus, ut sunt ubique mali plurimi, quibus ad omne facinus nihil deest praeter occasionem, quid inutilius ad Christianam pietatem, quae haec audire vulgus indoctum, haec instilliari auribus adolescentum, Pontificem esse Antichristum, Episcopos & facerdotes esse larvas, constitutiones hominum esse haereticas, confessionem esse pestiseram, opera, merita, conatus esse voces haereticas, nullum esse liberum arbitrium, sed omnia necessitate geri, nihil referre qualia sint homini opera? Haec à nonnullis nuda circumferuntur, & ab improbis in pessiam partem rapiuntur.“ (LB III,1, S. 831 B-C, entspricht EuM I, S. 29; Übersetzung in Anlehnung an Walter).

So wird deutlich, dass Erasmus die Diskussion im umstrittensten Bereich der Theologie, dem freien Willen, auf Sittlichkeit und pädagogische Implikationen lenkt. Nicht zuletzt ist hierin die Frage enthalten, ob es möglich und sinnvoll ist, die Affekte pädagogisch zu beeinflussen. Nachdem Erasmus die Frage nach dem freien Willen theologisch nicht eindeutig lösbar erscheint, argumentiert er pessimistisch sittlich. Es ist seiner gesellschaftskritischen Haltung geschuldet, wenn Erasmus der Masse der Menschen die Lehre vom unfreien Willen schlichtweg nicht zutraut, denn „es nützt nicht, alle Wahrheit auf jede beliebige Weise der Menge zu verbreiten.“[470] Es zeigt sich darin ein Zug individualistischer Pädagogik, denn nicht jedem kann alles zugemutet werden. Vor allem aber wird einmal mehr deutlich, dass Erasmus bei aller Philosophie und Theologie auch, oder primär, ein ethisches, sittliches und pädagogisches Interesse hat.
Die den beiden Bibelhumanisten gemeinsame Haltung der Mäßigung, findet sich bereits 1521 in Bezug auf Unruhen in Wittenberg, dann 1522 und 1523 in den von beiden ähnlich hart formulierten Urteilen gegen Zwingli.[471] Melanchthon wird bewusst, dass die Warnungen und die Kritik von Erasmus eine Berechtigung haben.[472] Mit der Schrift *Underricht der Visitatoren* von 1528 reagieren die Lutheraner auf die Missstände. Melanchthon beobachtete auf seiner Visitationsreise durch Sachsen genau solche Missstände, wie sie Erasmus 1524 befürchtete. In der aus der Reise hervorgehenden Schrift kritisierte Melanchthon, dass mancher Pfarrer „die vergebung der sünden predigt on busse“ und die Menschen dadurch ihre Gottesfurcht verlören, was die größte Sünde sei.[473] Auch wenn gute Werke zur Rechtfertigung nicht nötig seien, solle man die Menschen lehren, dass

> „Gott solche wercke forder und belonung gebe / […] Darumb soll man den groben lewten ernstlich fürhalten / wie hardt Gott strafft mit allerley unfall / die / so die Eltern nit eeren / Denn Gott läst sy in schande / in armut in kranckhait / und ander übel fallen.“[474]

Ein großer Teil der Schrift beschäftigt sich mit dem Gehorsam gegenüber den Eltern und der Obrigkeit, die dafür Sorge tragen müssten, dass die Sitten und der Friede aufrechterhalten werden. Melanchthon akzentuiert mehr und mehr die sittlichen Zustände und interessiert sich für die Frage, was der Mensch beitragen kann, um diese aufrechtzuerhalten. In dieser Verschiebung der Akzente Erasmus' Einfluss zu sehen, ist einerseits hoch gegriffen, andererseits aber nicht abwegig. Erasmus bringt das Thema früh in den Briefwechsel ein, und beide bestärken sich in ihrer Haltung gegenseitig. In Erasmus' Brief vom 10. Dezember 1524 können deutliche Anregungen, Hinweise und Warnungen gesehen werden, die Melanchthon für das Thema sensibilisiert oder ihn zumindest in den eigenen Beobachtungen bestärkt haben. Entscheidend für Melanchthon waren dennoch die Beobachtungen während der Visitationsreise und die Eindrücke des Bauernkrieges.
Ein weiteres theologisches Thema, das im Briefwechsel behandelt wird, ist die Kritik an den Zeremonien. Melanchthon stellt hier 1524 zu Recht eine Übereinstimmung der Wit-

470 „... non expedit omnem veritatem quovis modo prodere vulgo.“ (LB III,1, S. 831 D, entspricht EuM I, S. 30).
471 Vgl. Maurer 1996 II, S. 438.
472 Vgl. Maurer 1996 II, S. 221-223.
473 UdV, S. 8.
474 UdV, S. 15f.

tenberger Kritik mit der von Erasmus fest.[475] Doch auch hier scheint Melanchthon Erasmus' Mäßigung aufzunehmen, wenn er, wiederum unter dem Eindruck der Visitationsreise, die Pfarrer dazu mahnt, die Zeremonien nicht zu ändern, ohne auf die Gläubigen Rücksicht zu nehmen.[476] Hier klingt die Schrift der Lutheraner ähnlich wie Erasmus, der im Brief vom 10. Dezember 1524 schreibt, es müsse in der Verbesserung der Zeremonien und deren Veränderung darauf Rücksicht genommen werden,

> „dass nicht den schlechten [Zeremonien] zum zügelloseren Sündigen das Fenster geöffnet werde, kurz ich möchte, was durch langen Gebrauch schon eingewurzelt ist, so allmählich verbessert sehen, das nicht alles in Aufruhr verwandelt wird".[477]

Erasmus' Frage ist hier: Ist die Verbesserung einzelner Rituale oder das Abhängen einzelner Bilder solche Unruhen wert?[478] Mit anderen Worten: Sind es diese kleinlichen Wahrheiten wert, solchen Unfrieden zu stiften? Wahrheit im Kleinen ist für Erasmus in diesem Zusammenhang ein relativer Wert, der weder Hass noch Krieg rechtfertigt.

Vorwürfe oder Anfeindungen bezüglich der Lagerzugehörigkeit gibt es von keiner Seite. Die Versuche, den jeweils anderen in eigener Sache umzustimmen, sind zaghaft und hören nach 1524 ganz auf. Zwar deuten beide an, dass jeder den anderen gerne in einer anderen Position sehen würde, machen aber sogleich ihr Verständnis und ihre Wertschätzung deutlich. Im Dezember 1524 deutet Erasmus einen zu großen Einfluss Luthers auf Melanchthon an, wenn er ihm schreibt, er hätte dessen Meinung „eingesogen" (*imbibisti*).[479] Bereits im September hatte Erasmus mit Kardinal Campegius über Melanchthons „Berufung an irgendeine andere Stelle" gesprochen, wobei sich Erasmus keine Hoffnungen machte, dass Melanchthon ein solches Angebot annehmen würde.[480] Melanchthon ermahnt Erasmus seinerseits im September 1524, „dass diese Sache [der unfreie Wille] durch Dich etwa noch mehr in Misskredit gerathe".[481] Melanchthon unterstellt Erasmus darüber hinaus Zustimmung zur evangelischen Bewegung, vor allem in Bezug auf die Kritik der Zeremonien. Dass Erasmus in Bezug auf den freien Willen anderer Meinung ist, akzeptiert er.[482] Auch Erasmus gesteht Melanchthon zu, seinem Gewissen zu folgen.[483] Die gegenseitige Wertschätzung wird immer wieder betont. „Dein Urtheil über mich [hat] nicht bewirkt […], dass ich deine Natur weniger lieben sollte,"[484] versi-

475 Allen 1500, entspricht EuM I, S. 24-26.

476 Vgl. UdV, S. 28ff.

477 „... ut non aperiretur fenestra malis ad licentius peccandum: denique quae longo jam usu inveteraverant, sic paulatim corrigi, ut non omnia tumultu miscerentur ..." (LB III,1 S. 830 F-831 A, entspricht EuM I, S. 28; Übersetzung in Anlehnung an Walter).

478 Vgl. LB III,1, S. 831 A-B, entspricht EuM I, S, 29.

479 Allen 1523.186.

480 „... de te alio quopiam euocando." (Allen 1496.203ff., entspricht EuM I, S. 22; Übersetzung nach Walter, vgl. auch EuM I, S. 22, Anm. 40).

481 Allen 1500.18ff., entspricht EuM I, S. 25; Übersetzung nach Walter.

482 Vgl. Allen 1500, entspricht EuM I, S. 24-26.

483 Erasmus an Melanchthon: „Non sum judex alienae conscientiae, nec dominus alienae fidei." (LB III,1, S 830 C-D, entspricht EuM I, S. 27).

484 „... quemadmodum nec tuum de me judicium effecti, ut minus amarem ingenium tuum." (LB III,1, S. 831 E, entspricht EuM I, S. 28; Übersetzung nach Walter).

chert Erasmus nach Melanchthons Kritik an *De libero arbitrio*. Melanchthon antwortet auf diesen Brief erst vier Jahre später nach erneuter Kontaktaufnahme durch Erasmus,[485] versichert aber ebenfalls ungebrochene Wertschätzung, Hochachtung und Liebe.[486] Zieht man andere Briefe hinzu, wird deutlich, dass das Verhältnis zwischen Erasmus und Melanchthon nicht ganz so ungetrübt war, wie der direkte Briefwechsel der beiden glauben lässt. Eine 1522 verfasste Schmähschrift gegen Erasmus wurde fälschlicherweise Melanchthon zugeschrieben, worauf Erasmus verärgert andere vor Melanchthon warnte. Melanchthon dagegen bemühte sich in dieser Zeit, bei Luther und anderen Reformatoren um einen Schulterschluss mit Erasmus.[487] Zu einem parteiischen Schulterschluss kam es nicht, auch nicht zu einem Bruch. Nachdem die theologischen Differenzen jeweils deutlich gemacht worden sind, wurde der Briefwechsel nach 1524 zunächst unterbrochen, bis Erasmus ihn 1528 wieder aufnahm. Von nun an galten erneut die gegenseitige Wertschätzung, der Kampf für die Sprachen und die Bemühungen um den Frieden als Konsens und gemeinsamer Nenner, in dem sich beide gegenseitig bestärkten.

Im Briefwechsel zwischen Erasmus und Melanchthon sind drei Themenkomplexe feststellbar: erstens, die Bemühungen um die *bonae literae*, zweitens, die Bemühungen um Mäßigung und Frieden, und drittens, das theologische Thema des freien Willens, das sich unter Erasmus' Initiative im Briefwechsel als ein sittliches Thema akzentuiert. Deutlich wird die Wertschätzung beider füreinander. Erasmus sieht in Melanchthon den Hoffnungsträger zur Erneuerung der Theologie mit philologischen Mitteln, ein großes sprachliches Talent, einen humanistisch gebildeten Theologen, der vieles für die Wissenschaft zu leisten in der Lage ist. Melanchthon sah in Erasmus einen bedeutenden Philologen, von dem er gelernt hat und dessen Verdienste er bewunderte. Diese Wertschätzung begründet den Beginn des Briefwechsels und geht auch in den theologischen Meinungsverschiedenheiten nicht verloren. Aus der gemeinsamen Liebe zu den *bonae literae* erwachsen ein gewisses Vertrauen und das Bündnis im Kampf für die Sprachen und die Bildung. Schon vor der Diskussion um den freien Willen und mit Erasmus' Warnungen vor dem Verfall der Sitten ist das zweite zentrale Thema der Korrespondenz gesetzt: die gemeinsamen Bemühungen um Mäßigung und Frieden. Hierin bleiben sich die beiden Bibelhumanisten ebenso einig, wie über die Notwendigkeit zur Förderung der Sprachen. Ab 1524 dient der Briefwechsel stark dazu, sich gegenseitig in dieser Haltung zu bestärken und der gegenseitigen Zustimmung zu versichern. Dabei gerät das Thema der Sitten mehr und mehr in den Fokus, was, zusammengenommen mit den Erlebnissen Melanchthons, Einfluss auf dessen sittliche Akzentuierung der protestantischen Lehre gehabt haben kann.

485 Allen 1944, Walter lag dieser Brief nicht vor (vgl. EuM, S. 36, Anm. 1).
486 Allen 1981.10ff., entspricht EuM I, S. 36f.
487 Vgl. Maurer 1996 II, S. 437.

4 Frömmigkeit und die Ordnung der Affekte bei Erasmus von Rotterdam

Ziel dieser Arbeit ist es, Erasmus' Verständnis von Frömmigkeit als Erziehungsideal herauszuarbeiten. Dabei sind seine Anthropologie und seine Affektenlehre entscheidend. Erasmus behandelt diese beiden Bereiche im *Enchiridion militis christiani* (1503), das die wichtigste Quelle für die nachfolgenden Kapitel sein wird. Darüber hinaus werden einige Stellen aus dem *Moriae Encomium* (1509), aus *De libero arbitrio* (1524) und Erasmus' *Enarratio Psalmi XXXVIII* von 1532 heranzuziehen sein. Mithilfe dieser Schriften können Erasmus' Frömmigkeitsbegriff und Erasmus' Affektenlehre herausgearbeitet und in Verbindung gesetzt werden. Um die Ergebnisse der Analyse auf Erasmus' Erziehungsdenken zu konkretisieren, werden vor allem die einschlägigen Erziehungstraktate herangezogen: *Institutio principis christiani* (1516), *Declamatio de pueris* (1529) und *De civilitate morum puerilium* (1530). Damit wären die Hauptquellen der folgenden Kapitel genannt, was nicht heißt, dass nicht auch andere Schriften verwendet wurden. An wichtiger Sekundärliteratur sind die Arbeiten von Auer (1954), Padberg (1956, 1964, 1979) und Hoffmann (1989) zu Erasmus' Frömmigkeitsbegriff zu nennen.
Im weiteren Vorgehen wird Erasmus' Begriff von Frömmigkeit in den Kontext seiner pädagogischen, anthropologischen und theologischen Überlegungen gestellt. Damit kristallisiert sich sein Erziehungsdenken um eine bestimmte Ordnung der Affekte, die es herauszuarbeiten gilt. Das Ideal der Frömmigkeit ist dafür der entscheidende Kodex. Erasmus bleibt dabei nicht nur auf einer abstrakten Ebene, sondern hat – unsystematisch im Werk verstreut – Vorstellungen entwickelt, wie auf Affekte Einfluss genommen werden kann. Diese Methoden werden herausgearbeitet. Zunächst muss aber geklärt werden, inwiefern sich Frömmigkeit durch bestimmte Affekte auszeichnet.

4.1 Die Affekte der Frömmigkeit

Erasmus entfaltet im *Enchiridion militis christiani*[488] seine Frömmigkeitslehre in aller Deutlichkeit. Das „Handbüchlein" soll, so Erasmus im Brief an Paul Volz, der dem *Enchiridion* in der Ausgabe von 1518 vorangestellt wurde, bei Menschen *„* von frommer Gelehrsamkeit und gelehrter Frömmigkeit"[489] Gefallen finden. Es möchte „*f*ür die unkundige Menge sorgen",[490] ist also eine Anleitung zur Laienfrömmigkeit, so „daß für alle der Zugang dazu leicht sei, nicht durch unentwirrbare Disputationen, sondern durch aufrichtigen Glauben und echte Liebe, begleitet von der Hoffnung."[491] Die Abgrenzung zur theologischen Abhandlung ist damit klar vollzogen. Der christliche Dreiklang Glaube, Liebe, Hoffnung markiert die Aufwertung der Affekte. Erasmus betont eine affektive Dimension von Frömmigkeit.

> „Den wesentlichen Teil christlicher Frömmigkeit aber lehrt, wer zur Liebe zu ihm [Christus] entflammt."[492]

---

488 Im *Enchiridion* sind viele programmatische Gedanken von Erasmus angelegt und ausgeführt, die er später in anderen Schriften, manchmal mit anderer Akzentuierung, wieder aufruft. Folgende Gesichtspunkte können genannt werden: die Betonung der inneren Frömmigkeit, die Christozentrik, die Verbindung von Bildung und Glaube, die Verachtung der Welt, das Lob der Torheit (*Moriae Encomium*), der Fürst als Vorbild, Milde und Nachsicht in der Erziehung, die Kirchenväter und Apostel als Autoritäten, die subjektiv angelegte *Imitatio Christi*, die Kritik an verschiedenen Praktiken der Kirche.
Erasmus schrieb das *Enchiridion* zwischen Herbst 1501 und Sommer 1502, veröffentlicht wurde es erstmals 1503 (vgl. Welzig 2006, Bd. 1, S. VI) bei Dirk Maertens in Antwerpen in einem Sammelband, den *Lucubrationes* (vgl. Huizinga 1958, S. 48-51). Die erste eigenständige Ausgabe erschien 1515, doch erst als es 1518 bei Froben, mit dem programmatischen Brief an Paul Volz vorangestellt, nochmals herausgegeben wurde, erlangte es größere Aufmerksamkeit, Bedeutung und Verbreitung, sicher auch im Zuge der reformatorischen Bewegung. Bis zum Tode Erasmus' im Jahr 1536 erschienen 50 Auflagen. Das Handbüchlein wurde in Deutsch, Englisch, Französisch, Spanisch und Tschechisch übersetzt (Welzig 2006, Bd. 1, S. VI). Die deutsche Ausgabe besorgte Johannes Adelphi, gedruckt im Jahr 1520 bei Adam Petri in Basel (vgl. Eckert 1967, Bd. I, S. 97-122). Neben diesem sind noch drei weitere deutsche Drucke bekannt: 1521 ebenfalls in Basel, 1521 in Mainz, 1543 in Augsburg (Galle 2012, S. 182). Das *Enchiridion* gelangte durch die Erasmus-Ausgabe des Beatus Rhenatus von 1540 unter anderem nach München. Seine Verbreitung war auch im 17. und 18. Jahrhundert hoch. Es erfuhr, nicht zuletzt aufgrund seines freiheitlich angelegten, dem Evangelium und der Nachfolge Christi verpflichteten Frömmigkeitsbegriffs, immer neue Auflagen und fand immer wieder neue Leser, sowohl bei protestantischen als auch bei katholischen Bewegungen (vgl. Heer 1959, S. 587). Neben Orientierung und Führung zu wahrer christlicher Frömmigkeit enthält das *Enchiridion* bereits die Grundzüge erasmischer Theologie, in der Bildung und Frömmigkeit zusammengehören (vgl. Welzig 2006, Bd. 1, S. XXIVf.). Erasmus kleidet dieses Programm in das Bild des christlichen Ritters (vgl. zu diesem Bild ausführlich Wang 1975; auch Welzig 2006, Bd. 1, S. XIII-XXV). Die verwendete Übersetzung ist von Welzig (AS 1). Das *Enchiridion* ist abgedruckt in LB V, S. 1-66.

489 „... pia doctrina et docta pietate ..." (AS 1, S. 2/3).

490 „... imperitae multitudini […] consulendum est." (AS 1, S. 6/7; Übersetzung nach Welzig).

491 „Et tamen nullis non refert bene vivere, ad quod Christus omnibus aditum facilem esse voluit, non inexplicabilibus disputationum labyrinthis, sed fide sincera, caritate non ficta, quam comitatur spes, quae non pudefit." (AS 1, S. 6/7; Übersetzung nach Welzig).

492 „Praecipuam autem Christianae pietatis portionem docuit, quisquis ad huius inflammavit amorem." (AS 1, S. 6/7).

Die Liebe zu Christus ist der Kern erasmischer Frömmigkeit. Die „Glut der Liebe“[493] lässt der Seele Flügel wachsen, sodass sie sich zum Geistigen aufschwingen kann,[494] „die Liebe treibt den schwachen Willen voran.“[495]

> „Zudem, da die Frömmigkeit ein Affekt ist, durch den wir Gott um seiner selbst Willen lieben und den Nächsten um Gottes Willen, kann (etwas) nicht geliebt werden, wenn (es) nicht zu einem gewissen Grad bekannt ist, und ebenso kann nicht erkannt werden was nicht zu einem gewissen Grad bekannt ist, und wiederum kann nicht erkannt werden was nicht zu einem gewissen Grad geliebt ist.“[496]

Frömmigkeit ist damit eindeutig als Affekt ausgewiesen. Sie ist durch die Liebe zu Christus und durch Nächstenliebe charakterisiert. Diese wiederum ist reziprok mit der Erkenntnis Christi verbunden. Erkenntnis führt zur Liebe, Liebe zur Erkenntnis.
Das *Enchiridion* will in diesem Sinne ein Handbuch sein, das „viele zum Studium der wahren Frömmigkeit aufstachelt“,[497] nicht etwa aufklärt oder unterrichtet. Dieser Ausdruck weist darauf hin, dass Erasmus auf die Affekte selbst Einfluss nehmen möchte. „So wahr die Richtschnur der christlichen Liebe beisteht, an der sich alles ausrichtet“,[498] so formuliert Erasmus und gibt damit ein weiteres Zeugnis für die Bedeutung, die er der Liebe zumisst. *Das Lob der Torheit* (*Moriae Encomium*) fügt Erasmus’ Frömmigkeitsbegriff eine interessante Note hinzu, die die Ausrichtung auf die Liebe hin unterstreicht. Torheit ist Ekstase und Ekstase entsteht aus reiner, rasender Liebe. Der fromme Mensch kann an der göttlichen Seligkeit in Narrheit und Ekstase durch die Liebe teilhaben.[499]

493 „... amoris calore ...“ (AS 1, S. 240/241).

494 AS 1, S. 240/241.

495 „... caritas provehit voluntatem invalidam.“ (AS 4, S. 44/45; Übersetzung nach Lesowsky).

496 „Ad haec cum pietas sit affectus, quo Deum diligimus propter ipsum, & proximum propter Deum: ut non amatur nisi quadantenus cognitum, ita non cognoscitur nisi quadantenus cognitum, ita non cognoscitur nisi quadantenus adamatum.“ (LB IX 90 C; für die Übersetzung dieser Stelle bedanke ich mich bei Ulrich Krumpen).

497 „... multos exstimulat ad verae pietatis studium.“ (AS 1, S. 4/5).

498 „Si adsit Christianae caritatis regula, ad hanc omnia facile exaequabuntur.“ (AS 1, S. 20/21). In diesem Zusammenhang ist Schochs Schlussfolgerung für Erasmus gäbe es „nichts Wichtigeres als Erziehung“ zurückzuweisen (Schoch 1988, S. 260). Vielmehr bildet Christus und die Liebe zu ihm das Zentrum des erasmischen Denkens.

499 Hier ein Auszug, aufgrund der Länge ohne lateinischen Text: „Noch deutlicher wird euch das werden, wenn ich jetzt, wie versprochen, in Kürze beweise, daß jener höchste Lohn der Frömmigkeit nichts anderes ist als etwas wie Wahnsinn. Bedenkt zunächst, daß ähnlich schon Platon phantasiert hat, als er schrieb, der Taumel der Liebe beselige am tiefsten. Denn wer gewaltig liebt, der lebt nicht mehr in sich, er lebt in dem, was er liebt, und je mehr er sich selbst an das andere verliert, in das andere hineinwächst, desto mehr und mehr ist er froh. […] Je mächtiger nun die Liebe, desto toller die Raserei und seliger. Wie wird sich also jenes Leben im Himmel gestalten, nach dem die frommen Seelen sich so inbrünstig sehnen? Der Geist, nun Sieger und Herr, wird eben den Leib aufsaugen – das kann er darum leicht, weil er jetzt wieder König in seinem Reiche ist, und weil er ihn längst bei währendem Leben zu solcher Wandlung verdünnt und geläutert hat; und diesen Menschengeist wiederum wird jener höchste, unendlich mächtigere Geist dann wunderbarlich in sich nehmen, und nun ist der Mensch seiner selbst entäußert. Und nicht anders wird er selig werden, als indem er, seiner selbst entäußert, ein Unbeschreibliches an sich geschehen fühlt, eine Liebestat jener größten Güte, die alles an sich, in sich zieht. Und obgleich dieses Glückseligkeit den Menschen erst dann in reiner Vollkommenheit beglückt, wenn seine Seele, neu vereint mit dem alten Leib, das Geschenk der Unsterblichkeit empfängt, so ist ja schon hienieden das Leben des Frommen ein Leben im Vorgefühl,

Darüber hinaus entlarve das Buch die Weisheit der Menschen als Torheit, wodurch auf die ewige Wahrheit hingewiesen sei und wodurch das Buch dem *Enchiridion* nahestehe, so Erasmus selbst.[500]

Der Kern von Erasmus' Frömmigkeitsbegriff ist damit klar benannt. Es ist die Liebe zu Christus, an der sich alles andere messen muss. Sie ist ein tief empfundener Affekt, der nicht in Disputationen fassbar ist. Die daraus erwachsenden Regeln sind maßgeblich für das Leben. Der Affekt der christlichen Liebe ist das leitende ethische Prinzip.

Auer dagegen betont den Aspekt der Unterscheidung von innerer und äußerer Frömmigkeit als das „Grundgesetz"[501] erasmischer Frömmigkeit. Diese Unterscheidung ist zwar ein zentraler Gedanke im *Enchiridion* und gehört als Fähigkeit ganz wesentlich zur Frömmigkeit. Jedoch ist das Ziel und der eigentliche Kern die „Liebe zu ihm",[502] während die Unterscheidung von innerer und äußerer Frömmigkeit zuerst als Mittel und Weg hin zu dieser Liebe gesehen werden muss und erst in zweiter Linie als einer ihrer zentralen Wesenszüge. Die Pole Innen und Außen, Geist und Fleisch sind, vor allem aus pädagogischer Sicht, Orientierungspunkte, und ihre Unterscheidung demnach eine notwendige Fähigkeit. Die Liebe zu Christus ist aber Ziel- und Ausgangspunkt.

Dies bestätigt sich in Erasmus' konsequenter Christozentrik, in der alles auf und an Christus ausrichtet ist: „Schaue nur auf Christus als dein einziges und höchstes Gut, so daß du nichts liebst, nichts bewunderst, nichts begehrst außer Christus selbst oder um Christi willen."[503] Die Ausrichtung auf Christus als Vorbild, Führer, Richter, Lehrer,

---

im Abglanz jenes anderen, und darum darf er auch die Süße des himmlischen Lohnes schon hienieden zu guter Stunde für einen Augenblick schmecken und atmen. Und mag auch dieser Augenblick nur wie ein winziger Tropfen sein, verglichen mit dem Quell der ewigen Seligkeit, so schmeckt er doch tausendmal herrlicher als alle Freuden des Leibes zusammen, selbst wenn vereinigt wäre, was je Menschen auf Erden an Wonne genossen: so unendlich viel reicher ist das Geistige als das Leibliche, das Unsichtbare, als das Sichtbare. Das ist es, denke ich, was der Prophet verheißt, wenn er sagt: ‚Kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, und über keines Menschen Herz ist gekommen, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben.' [1 Kor 2,9] Und das ist es auch, was unvergänglich ist an der Torheit, was nicht stirbt bei der Verwandlung des Lebens, sondern zur Vollendung reift. Wer das einmal fühlen durfte – beschieden ist es nur wenigen –, den überkommt es wie Wahnsinn: er spricht Laute ohne rechten Zusammenhang, gar nicht wie ein Mensch, ‚sinnlos tönt's aus seinem Mund'; alle Augenblicke ist er wie umgewandelt: bald begeistert, bald entmutigt, bald weint er, bald lacht er, bald stöhnt er, kurzum, er ist rein außer sich. Sobald er nachher wieder bei sich ist, beteuert er, selbst nicht zu wissen, wo er gewesen, ob mit dem Leib, ob ohne den Leib, ob wachend, ob schlafend. […] Bloß eines weiß er noch: Glücklich, selig ist er gewesen, als er von Sinnen war, und darum beklagt er unter Tränen das Wiedererwachen zur Vernunft und wünscht sich nichts Besseres, als allezeit in solchem Wahn zu leben, und das heißt doch nur ein klein wenig genippt am vollen Becher künftiger Seligkeit." (AS 2, S. 206-210/207-211; Übersetzung in Anlehnung an Schmidt-Dengler); vgl. auch Huizinga 1958, S. 68f.

500 Allen 337.83ff.; vgl. auch Stupperich 1977, S. 78.
Eine Stelle im *Enchiridion* beweist, dass Erasmus den Gedanken, die Weisheit der Welt sei eigentlich Torheit, bereits hatte, als er das *Enchiridion* schrieb: „Durchdenke das, wenn du die Weisheit der Welt verachtest, die sich unter trügerischem Vorwand den Toren anbietet, weil nach Paulus bei Gott nichts reinere Torheit (*stultitia*) ist als die irdische Weisheit, die der verlernen muß, der wahrhaft weise zu sein begehrt." (AS 1, S. 102/103; Übersetzung nach Welzig; vgl. auch AS 1, S. 104ff./105ff.).

501 Auer 1954, S. 80ff., Zitat: S. 80.

502 „Praecipuam autem Christianae pietatis portionem docuit, quisquis ad huius inflammavit amorem." (AS 1, S. 6/7).

503 „Ad solum Christum tamquam ad unicum et summum bonum spectet, ut nihil ames, nihil mireris, nihil

Wahrheit und Ziel allen christlichen Strebens, zieht sich sowohl durch das ganze *Enchiridion*,[504] als auch durch Erasmus' gesamtes Werk.
Um Liebe zu präzisieren bezieht sich Erasmus auf Paulus:[505]

> „Paulus nennt es Liebe, den Nächsten zu erbauen, alle als Glieder eines Körpers zu betrachten, alle für eins in Christus anzusehen, über das Wohlergehen des Bruders dich im Herrn zu freuen wie über dein eigenes, seinen Schaden zu heilen wie deinen eigenen […], kurz alle deine Mittel, allen Fleiß, all dein Trachten darauf zu richten, möglichst vielen in Christus zu nützen, daß auch wir, gleich ihm, der weder für sich geboren noch für sich gelebt hat noch für sich gestorben ist […], so dem Vorteil unserer Brüder und nicht dem eigenen dienen."[506]

Christus ist das Vorbild. Die christliche Tugend der Nächstenliebe ist deutlich ausformuliert. Liebe hat nicht nur eine transzendente, sondern auch eine sozial-ethische Handlungsdimension.[507] Der Mensch lebt nach Christi Vorbild für andere. Liebe ist darüber hinaus im „Trachten darauf" Willensakt. Sie ist „das Band der Vollkommenheit",[508] zu dem der Mensch zurückfinden muss. *Caritas* begründet sich zum einen aus dem Vorbild Christi, zum anderen aus dem Bild, dass alle Menschen Glieder eines Körpers sind, der mal durch die Kirche repräsentiert wird, mal durch Christus selbst, welcher in beiden Fällen „das Haupt"[509] des Körpers darstellt.
Wie Padberg feststellt, hat in Erasmus' kleinem Katechismus die Gottesliebe „Vorrang vor allen anderen Formen der Liebe".[510] Nur innerhalb der Gottesliebe kann der Mensch demnach sich selbst und andere lieben.[511] In den Katechismen zeige sich eine „Konzentration des gesamten Christenlebens in der Liebe", was keinesfalls selbstverständlich sei, so Padberg.[512] Außerdem bewege sich Erasmus mit seinem Liebesbegriff „ganz im Sinne

---

expetas nisi aut Christum aut propter Christum." (AS 1, S. 170/171; Übersetzung in Anlehnung an Welzig).

504 Weitere Beispiele: „Maneat Christus id quod est, centrum, ambientibus circulis aliquot. Noli scopum suo movere loco." (AS 1, S. 20/21); „... quod est praecipuum, si omnia ad Christum referantur." (AS 1, S. 84/85); „Christi autem esse puta, quicquid usquam veri offenderis." (AS 1, S. 94/95); „Scopus autem unicus est, videlicet Christus et huius doctrina purissima." (AS 1, S. 28/29); vgl. auch AS 1, S. 160/161; AS 1, S. 168/169; vgl. zur Christozentrik z. B. auch Kohls 1966, S. 83 ff.; Auer 1954, 96-120.

505 AS 1, S. 222-224/223-225; vgl. zur Liebe bei Erasmus auch DeMolen 1987, S. 165-190.

506 „Caritatem Paulus vocat aedificare proximum, omnes eiusdem corporis membra ducere, omnes unum in Christo putare, de fraternis commodis perinde ut de tuis in domino gaudere, incommodis mederi veluti propriis. Mansuete corripere errantem, docere nescientem, erigere lapsum, consolari deiectum, adiuvare laborantem, subvenire egenti, in summa omnes opes tuas, omne studium, omnes curas ad hoc referre, ut quamplurimis prosis in Christo, ut quemadmodum ille neque sibi natus est neque sibi vixit neque sibi mortuus est, sed totum se donavit usibus nostris, ita et nos fratrum commoditatibus inserviamus, non propriis." (AS 1, S. 224/225; Übersetzung nach Welzig).

507 Vgl. auch AS 1, S. 146/147.

508 „... caritatem habete, quod est vinculum perfectionis ..." (AS 1, S. 216/217; Übersetzung nach Welzig).

509 *Caput*, das Haupt, ist eine der Christozentrik entsprechende, häufig benutze Bezeichnung für Christus (z. B. AS 1, S. 64/65).

510 Padberg 1956, S. 59-61, Zitat: S. 60.

511 Padberg 1956, S. 61-66.

512 Padberg 1956, S. 57.

der seit Augustinus herrschenden katholischen Linie."[513] Sein Denken sei „mit der besten Tradition der Hochscholastik verbunden."[514] Und weiter:

> „Es bleibt auf jeden Fall […] eine einzigartige Leistung, daß der humanistische Reformkatholizismus in Colet und Erasmus erstmalig die Liebe wieder als Aufbauprinzip der christlichen Sittenlehre konsequent katechetisch verkündigte."[515]

Die von Padberg festgestellt Verbindung zur Sittenlehre ist ein wichtiger Hinweis und wird eingehend zu besprechen sein. Die Liebe steht nicht nur im Zentrum der Frömmigkeit, sondern auch der Sittenlehre und sie wird in Erasmus' Katechismen pädagogisch umgesetzt.

Padberg verweist im Zusammenhang mit Erasmus' Frömmigkeitsbegriff auf den Begriff der Ehrfurcht. Anhand der Katechismen identifiziert Padberg „jene umfassende, echt menschliche Ehrfurcht"[516] verstanden als „Liebe zu Gott, zu den Eltern und zum Vaterland"[517] als ein Element der *pietas*.[518] Wie die Hervorhebung der Ehrfurcht einzuordnen ist, erhellt sich aus einer Untersuchung von Hoffmann. Er untersucht den Frömmigkeitsbegriff Erasmus' vor theologischem Hintergrund. Frömmigkeit hat demnach drei Stufen. Sie kann in die „natürliche, die christliche oder wahre und die vollkommene Frömmigkeit"[519] gegliedert werden, wie Hoffmann anhand der Psalmenkommentare herausarbeitet. Die drei Stufen korrespondieren mit der Dreiteilung der Geschichte in „Schöpfung, Restauration, Vollendung".[520] Ehrfurcht vor Gott und den Eltern ist als natürliche Frömmigkeit im Menschen angelegt.[521] Die christliche oder wahre Frömmigkeit ist die erlernte, in der der Mensch auf die Liebe zu Christus ausgerichtet ist und sich in seinem Streben auf die geistige Welt hin bewegt.[522] Die vollkommene Frömmigkeit beschreibt Hoffmann nicht. Sie besteht darin, ganz in der unsichtbaren Welt zu leben und dem Geistigen zuzustreben, was sich darin äußert, dass solche Menschen „aufgelöst zu werden begehren und mit Christus sein [wollen]".[523] Die vollkommene Frömmigkeit in der Selbstzerstörung zu sehen, ist eine der *Devotio moderna* verwandte Sichtweise.[524] Dass Frömmigkeit verschiedene Grade kennt, macht sie zu einem potentiellen Gegenstand pädagogischer Bemühungen. Erasmus spricht in diesem Zusammenhang auch von der „Kindheit", dem „Älterwerden" und der vollen Reife der Frömmigkeit.[525] Frömmigkeit ist damit erstens in der Liebe zu Christus ein affektiver Zustand und zweitens eine pädagogisch relevante Entwicklungsaufgabe. Die natürlich angelegte Ehrfurcht als Liebe zu

513 Padberg 1956, S. 58.
514 Padberg 1956, S. 158.
515 Padberg 1956, S. 59.
516 Padberg 1964, S. 112.
517 LB V, 1191 F, Zitat und Übersetzung nach Padberg 1964, S. 112.
518 Vgl. zum Ganzen Padberg 1964, S. 111-120.
519 Hoffmann 1989, S. 25.
520 Hoffmann 1989, S. 25.
521 Hoffmann 1989, S. 27.
522 Hoffmann 1989, S. 26f.
523 „Perfectum erit, si dissolvi cupiant et esse cum Christo, ..." (AS 1, S. 180/181).
524 Vgl. hierzu Kapitel 2.4.2 dieser Arbeit.
525 „Habet enim et pietas suam infantiam, habet aetatis accessus, habet perfectum et vegetum robur." (AS 1, S. 26/27).

Gott, den Eltern und dem Vaterland kann gleichsam als Voraussetzung für Erziehung gesehen werden. Denn aus ihr ergeben sich logisch drei Punkte: 1) die Verantwortung zur Erziehung, 2) die Möglichkeit zu einer liebevollen Erziehung und 3) eine natürliche Veranlagung des Kindes sich erziehen lassen zu wollen. Eine solche, auf gegenseitige Liebe gegründete Erziehung proklamiert Erasmus in seinen pädagogischen Schriften,[526] worauf noch genauer einzugehen sein wird.

Weiterhin Aufschluss über Frömmigkeit als Ordnung der Affekte bei Erasmus gibt die Analyse zum Ursprung seines Frömmigkeitsbegriffs. Dieser wird von vielen Autoren in der *Devotio moderna* gesehen.[527] Erasmus war Schüler der Devoten. Mestwerdt spricht von der „Linie Groote – Cele – Hegius".[528] Die für das geistige Klima in den Niederlanden prägende Bewegung[529] warf den Glauben auf die Innerlichkeit des Einzelnen zurück und betonte die Nachfolge Christi.[530] Während die Mehrzahl der Biographen seit Mestwerdt[531] und Hyma[532] auf diese Verbindung hingewiesen hat und sie als Wurzel für Erasmus' Frömmigkeitsbegriff begreift, betont Augustijn, dass Erasmus selbst die Zeit in der Schule zu Deventer in schlechter Erinnerung behalten habe. Er konstatiert, dass Erasmus die „Selbsterniedrigung, Selbstkasteiung, Unterwerfung des eigenen Willens"[533] der *Devotio moderna* abgelehnt haben müsse, da sie Erasmus' Ideal von „Persönlichkeitsentfaltung und Selbstverwirklichung"[534] durch Bildung widersprächen. Auch die Ideale von „geistiger Freiheit und Verantwortung gegenüber Gott",[535] wie sie Erasmus vertrete, seien nicht mit „Gewissenserforschung, Disziplin, Bestrafung und [dem] Ablegen von Rechenschaft über das eigen [sic!] Seelenleben gegenüber anderen"[536] der *Devotio moderna* vereinbar. Zunächst muss festgestellt werden, dass der Terminus „Selbstverwirklichung" in Bezug auf Erasmus' Erziehungskonzeption nicht angemessen ist. Hier ist auf das Konzept der Nachfolge Christi als die Verwirklichung des Menschseins zu verweisen. Richtig wäre zu formulieren, Erasmus gehe es um die Verwirklichung des Menschseins im christlich-humanistischen Sinne, also konkret in der Nachfolge Christi mit Hilfe von Bildung. Das hat nichts mit Selbstverwirklichung zu tun, sondern ist vielmehr Verwirklichung des Menschseins in und durch Christus. Gegen diese Wortwahl spricht zudem, dass für Erasmus Frömmigkeit nicht ohne göttliche Gnade gedacht wer-

---

526 Vgl. besonders die *Declamatio de pueris* von 1529.

527 So in mehr oder weniger starker Ausprägung und unterschiedlicher Akzentuierung bei: Mestwerdt 1917; Hyma 1924, 1950, 1968; Faludy 1970; Gail 1974; Stupperich 1977; Mokrosch 1981; DeMolen 1987; Halkin 1989; François 2008. Dieser überwältigend einstimmige Befund aus der historischen und theologischen Forschung, hat bisher in der historischen Bildungsforschung kaum Beachtung gefunden, jüngst allerdings bei Keck 2003. Zur *Devotio moderna* vgl. Kapitel 2.4.2 dieser Arbeit.

528 Mestwerdt 1917, S. 259.

529 Vgl. Huizinga 1958, S. 12.

530 Vgl. Kapitel 2.4.2 dieser Arbeit.

531 Mestwerdt 1917.

532 Hyma 1924 & 1950.

533 Augustijn 1996, S. 26-37, Zitat: S. 36. Der Aufsatz wurde erstmals 1987 in den Niederlanden veröffentlicht.

534 Augustijn 1996, S. 37.

535 Augustijn 1996, S. 37.

536 Augustijn 1996, S. 37.

den kann. Ob es sich lediglich um eine schlechte Übersetzung des ursprünglich auf Holländisch erschienenen Textes handelt, kann hier nicht beurteilt werden. Insgesamt sind die Differenzen zwischen Erasmus und der *Devotio moderna*, wie Augustijn sie ausführt, deutlich und nachvollziehbar.[537] Doch die Gemeinsamkeiten sind ebenso vorhanden. Augustijn räumt ein, dass die Betonung der inneren Frömmigkeit mit den Idealen der *Devotio moderna* übereinstimmt.[538] Halkin sieht in der Gewissenserforschung, in der Sprache[539] und in Bezug auf die „innige [und] [...] gefühlsbetonte Frömmigkeit"[540] Gemeinsamkeiten mit der *Imitatio Christi* der *Devotio*. Hyma betont die Bedeutung der *Devotio moderna* in Erasmus' Jugendzeit,[541] François in Bezug auf Erasmus' Aufrufe zum Lesen der Bibel.[542] Wichtig ist noch Hymas Hinweis, dass Gerald Groote, der geistige Vater der *Devotio moderna*, deutliche Kritik am Mönchstum seiner Zeit übte,[543] ebenso, wie Erasmus dies tut. Mokrosch geht davon aus, dass Erasmus Groote und *De imitatione Christi* gelesen hat.[544] Wer dieses Buch mit dem *Enchiridion* vergleicht, wird sich schwer tun, die vielen Gemeinsamkeiten in Sprache und Christozentrik zu ignorieren.[545] Seinen Lehrer Hegius, ein dem Humanismus zugeneigter Devoter, schätzte Erasmus Zeit seines Lebens.[546]

Der Einfluss der *Devotio moderna* auf Erasmus' Denken darf nicht unterschätzt werden, auch wenn er sich als reifer Intellektueller davon distanzierte. Die Jahre in Deventer beschrieb Erasmus aus zeitlicher und räumlicher Distanz und vor dem Hintergrund seiner Erfahrungen als Lehrer und Autodidakt, sowie mit, durch spätere Begegnungen mit dem Klerus, eingefärbter Erinnerung. Darüber hinaus können manche seiner Ausführungen als Teil seiner Argumentation im Bemühen um eine Entbindung von seinen Ordenspflichten gedeutet werden.[547] Das Klagelied über eine schlechte Bildung war für viele Humanisten obligatorisch.[548] Dem weitestgehenden Konsens der Forschung, dass in der Betonung der inneren Frömmigkeit, der Gewissenserforschung und in der Aufforderung, die Heilige Schrift als Richtschnur christlichen Lebens anzulegen, eine deutliche Übereinstimmung zwischen Erasmus und der *Devotio moderna* gegeben ist, wird für diese Untersuchung zugestimmt. Als wichtigster Unterschied muss hervorgehoben werden, dass Erasmus die Bildung in den Mittelpunkt rückt. Augustijns Analyse ist zwar in Teilen richtig, trifft aber auf einen intellektuell gefestigten, reifen Erasmus zu, der die Prinzipien der *Devotio moderna* in humanistischem Sinne weiterentwickelt hatte. Schon aus

537 Vgl. Augustijn 1996, S. 26-37.
538 Augustijn 1996, S. 36.
539 Vgl. hierzu auch DeMolen 1987, S. 35-67.
540 Halkin 1989, S. 12.
541 Hyma 1968; auch Gail vertritt diese Ansicht (Gail 1974, S. 33).
542 François 2008.
543 Hyma 1968, S. 125; Faludy 1970, S. 13f.
544 Mokrosch 1981, S. 612.
545 Vgl. hierzu Kapitel 2.4.2 dieser Arbeit.
546 Stupperich 1977, S. 24f.
547 Vgl. hierzu Gail 1974, S. 9f.; In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Erasmus auch nach Verlassen des Klosters in Steyn dorthin für Besuche zurückkehrte und Schriftverkehr mit einigen seiner Mitbrüder hielt. Er schrieb noch sieben oder acht Jahre später an seinen Freund Battus, dass er dorthin zurückkehren möchte (Mestwerdt 1917, S. 237 -239).
548 Augustijn 1986, S. 24.

der inneren Logik seines Werkes heraus musste er sich nun distanzieren. Erasmus geht über den Geist der *Devotio moderna* hinaus, indem er der Bildung, der Willensfreiheit und der ethisch-sozialen Verantwortung eine zentrale Stellung einräumt, wodurch der Einfluss humanistischen Denkens als zweiter Einflussfaktor auf den erasmischen Frömmigkeitsbegriff klar hervortritt.

Als dritte Einflussgröße ist die neuplatonisch-mystisch verstandenen paulinischen Theologie zu nennen, wie sie John Colet im Anschluss an Ficinos Akademie in Florenz vertritt.[549] Für Colet fallen wahres Christsein und Rechtschaffenheit in eins, wodurch sein Frömmigkeitsverständnis eine klare sozial-ethische Komponente erhält, wie sie auch Erasmus vertritt.[550] Beide verbindet auch Paulus als zentraler Bezugspunkt für die Betonung der Liebe zu Christus. Hinzu kommen Elemente der neuplatonischen Philosophie Ficinos. Hier ist die göttliche Liebe ein *raptus* und der Weg zur Vervollkommnung des Menschen.[551] Im *Enchiridion* formuliert Erasmus:

> „Wenn du fromm mit Verehrung und Demut an sie [die göttlichen Geheimnisse] herantrittst, wirst du spüren, daß du von Gott erfüllt, belebt, fortgerissen und auf unsagbare Weise verwandelt wirst. Du wirst die Freuden des glücklichen Bräutigams sehen, du wirst die Kostbarkeiten des reichen Salomon erblicken und die verborgenen Schätze der ewigen Weisheit."[552]

Der Mensch muss selbst an die göttlichen Geheimnisse herantreten, wird dann aber in einen neuplatonischen *raptus* gleichsam weggerissen und verwandelt. Diese Facette der Frömmigkeit ist bereits mit einem Beispiel aus dem *Moriae Encomium* belegt worden. Der Liebesraptus, die rauschhafte Liebe in Christus, ist als Moment der Frömmigkeit bedeutsam. Hier ist der Anteil der Erziehung gering. Erasmus bezieht sich dabei auf die vollkommene Frömmigkeit, die der Mensch nicht aus eigener Kraft erreichen kann, ihr jedoch entgegengehen muss.

Kaufman weist darauf hin, dass die Bedeutung des persönlichen Erlebens von Intimität mit Gott auf Augustins *Confessiones* zurückgeht.[553] Dass in diesem Zusammenhang das subjektive Moment der Frömmigkeit eine Aufwertung erlebt, ist konsequent. An dieser Stelle muss darauf hingewiesen werden, dass Erasmus sich als Augustinermönch den Ordensregeln ein Leben lang verpflichtet fühlte, auch wenn er sich von der mönchischer Lebensführung entbinden ließ.[554] Er editierte gemeinsam mit Juan Luis Vives und anderen Herausgebern Augustins *opera omnia*. Erasmus betrachtete Augustinus als wichtige Autorität. Vor allem seine exegetische Arbeit ist von Augustinus beeinflusst, nicht seine humanistische und pädagogische,[555] sodass für das Erkenntnisinteresse der vorliegenden Arbeit vor allem Augustins Aufwertung der Affekte relevant ist. Eine genauere Gewichtung der jeweiligen Einflüsse auf Erasmus' Frömmigkeitsbegriff erscheint nicht sinnvoll und vorerst nicht möglich, da sie zwangsläufig in einem spekulativen Bereich abliefe. In

549 Kaufman 1982, S. 111-141; Faludy 1970, S. 76-78.

550 Vgl. Kaufman 1982, S. 55-82.

551 Vgl. Ebbersmeyer 2002, S. 72-94.

552 „Afflari te numine, affici, rapi, transfigurari ineffabili modo senties, si religiose, si cum veneratione, si humiliter adieris. Videbis sponsi beati delicias, videbis opes ditissimi Salomonis, videbis abditos thesauros aeternae sapientiae." (AS 1, S. 86f./87f.; Übersetzung nach Welzig).

553 Kaufman 1982, S. 143-148.

554 Vgl. hierzu DeMolen 1987, S. 191-198; vgl. auch Schoeck 1988, S. 49-78, Mestwerdt 1917, S. 240f.

555 Vgl. Pabel/Visser 2013, S. 933-938.

diesem Zusammenhang muss darauf hingewiesen werden, dass zum Beispiel die Rolle und der Einfluss von Jean Vitrier, dem Guardin von St. Omer, nicht genauer bestimmbar ist.[556]

Für Erasmus' Frömmigkeitsbegriff verbinden sich also Einflüsse der *Devotio moderna*, des Bibelhumanismus und der neuplatonisch-mystisch verstandenen paulinischen Theologie zu einer augustinischen Aufwertung der Affekte und des subjektiven Erlebens mit humanistischer, ethischer und pädagogischer Implikation. Der Kern dieser Frömmigkeit liegt im personalen Erleben der Liebe zu Christus, aus der in der Nachahmung Christi Gottesliebe und Nächstenliebe erwachsen. In ihr beschlossen ist die Unterscheidung von innerer und äußerer Frömmigkeit. Die Unterscheidung von Geist und Fleisch bildet dabei den anthropologischen Ausgangspunkt. Das Fortschreiten von der äußeren zur inneren Frömmigkeit zeigt die pädagogische Relevanz und die pädagogischen Interventionsmöglichkeiten. A m *Enchiridion* änderte Erasmus auch in späteren Auflagen und Drucklegungen nichts, ganz gegen seine Gewohnheit bei neuen Auflagen Verbesserungen und Erweiterungen anzubringen. Offenbar wollte er sein Frömmigkeitsideal und den Charakter des Büchleins als einfache Anleitung zu einem frommen Leben nicht ändern.[557]
Inwieweit durch die Kontextualisierung der Frömmigkeit in Anthropologie und Affektenlehre ein detailreiches Bild von ihrer Konstitution und den Möglichkeiten pädagogischer Einflussnahme zu erreichen ist, wird im nächsten Kapitel geklärt werden. Wie zu zeigen sein wird, korrespondiert der Frömmigkeitsbegriff mit der Anthropologie, der Seelenlehre, der Affektenlehre und der trichotomischen Struktur der Welt.

4.2 Frömmigkeit im Kontext von Anthropologie und Affektenlehre

Erasmus geht, wie die mittelalterliche Tradition, von zwei Kräften in der Seele des Menschen (*vis animi*) aus. Das erste Vermögen ist die Kraft „mit deren Hilfe wir urteilen".[558] Diese könne νους, Verstand (*mens*), Intellekt (*intellectus*), Logos oder Vernunft (*ratio*) genannt werden. Das zweite Vermögen ist der Wille (*voluntas*), „mit dessen Hilfe wir erwählen oder fliehen."[559] Beide Kräfte sind durch die Erbsünde getrübt, jedoch in unterschiedlichem Maße. Die Vernunft „ist durch die Sünde verdunkelt worden, nicht ausgelöscht."[560] Sie ist das Auge der Seele.[561] Der Wille dagegen, „ist soweit verdorben worden, daß er mit seinen natürlichen Hilfsmitteln sich nicht zur Besserung aufraffen kann, sondern nach Verlust der Freiheit gezwungen ist, der Sünde zu dienen".[562] Die Vernunft

556 Vgl. hierzu auch Stupperich 1977, S. 59f.
557 Stupperich 1977, S. 60.
558 „Ea vis animi, qua iudicamus ..." (AS 4, S. 40/41; Übersetzung nach Lesowsky).
559 „... voluntas, qua eligimus aut refugimus ..." (AS 4, S. 40/41).
560 „... per peccatum obscurata est, non exstincta ..." (AS 4, S. 40/41; Übersetzung nach Lesowsky).
561 „Quod oculus est corpori, hoc ratio est animo." (AS 4, S. 42/43).
562 „... voluntas [...], hactenus depravata fuit, ut suis naturalibus praesidiis non posset sese revocare ad meliorem frugem, sed amissa libertate cogebatur servire peccato ..." (AS 4, S. 40/41; Übersetzung nach Lesowsky).

kann durch den Glaube geheilt werden, der Wille durch die Liebe gebessert.[563] Dabei ist der Mensch auf die Gnade Gottes angewiesen. Denn durch die Gnade wird es möglich, dass der Wille des Menschen sich dem Willen Gottes zuwendet.[564] Darauf wird noch genauer einzugehen sein.

Für Erasmus' Anthropologie ist, neben der Erbsünde, der Gnadenlehre und dem Humanismus, die paulinische Polarität von Fleisch und Geist grundlegend. In der Herrschaft des Geistes über das Fleisch besteht die Aufgabe des Menschen. Daraus erwachse ein glückliches und gerechtes Leben, so Erasmus unter Bezugnahme auf Paulus.[565] Ganz entscheidend ist, dass Erasmus unter dem Begriff Fleisch nur die sinnlichen Affekte und nicht den ganzen Menschen versteht. Die Vernunft ist dem Geist zugerechnet.[566] Die Reformatoren setzten zur Begründung der Rechtfertigungslehre genau hier an. Melanchthon argumentierte, dass Paulus mit dem Wort Fleisch nicht nur die niederen Kräfte meine, sondern den ganzen Menschen.[567] Erasmus dagegen gliedert den den Fleisch-Begriff weiter auf. Er interpretiert den Gegensatz von Geist und Fleisch philosophisch.

> „Was die Philosophen Vernunft nennen, das nennt Paulus bald Geist, bald innerer Mensch, bald Gesetz des Gewissens. Was jene Affekt nennen, das bezeichnet er hier bald als Fleisch, bald als Körper, bald als äußerer Mensch, bald als Gesetz des Glieder. Wandelt im Geist, so sagt er, so werdet ihr den Gelüsten des Fleisches nicht nachgeben."[568]

Das bedeutet, dass Erasmus, anders als die frühen Wittenberger Reformatoren, der Vernunft weiterhin die Kraft und die Bedeutung einer leitenden, mit Gott verbundenen Instanz zusprechen kann. Die Affekte bezeichnet er als den „sterblichen Teile der Seele", die Vernunft, die „göttliche Seele", ist unsterblich.[569] Diese Teilung der Seele sieht Erasmus analog zur Zweiteilung des Menschen bei Paulus.[570] Im Konzept der Polarität von Geist und Fleisch ist der Mensch ambivalent angelegt. Dies offenbart sich im folgenden Abschnitt:

> „Paulus schafft im selben Menschen zwei Menschen, die so verbunden sind, daß keiner künftig ohne den anderen sein wird, weder im Ruhme Gottes noch im Feuer der Hölle; doch wiederum so sehr getrennt, daß der Tod des einen das Leben des anderen ist."[571]

---

563 „Fides igitur medetur rationi laesae per peccatum, caritas provehit voluntatem invalidam." (AS 4, S. 44/45).

564 AS 4, S. 48-56/49-57; vgl. hierzu auch Lenowsky 2006, S. XIVf.

565 AS 1, S. 112f./113f.

566 AS 1, S. 126/127; vgl. hierzu auch zur Mühlen 1992, S. 109.

567 LC 2,60ff.; vgl. hierzu Kapitel 5.2.1 dieser Arbeit.

568 „Quod philosophi rationem, id Paulus modo spiritum, modo interiorem hominem, modo legem mentis vocat. Quod illi affectum, hic interim carnem, interim corpus, interim exteriorem hominem, interim legem membrorum appellat. Spiritu, inquit, ambulate, et desideria carnis non perficietis." (AS 1, S. 126/127).

569 AS 1, S. 112f./113f., Zitate: S. 114/115; Übersetzung nach Welzig.

570 AS 1, S. 128/129.

571 „Paulus eodem in homine duos homines facit adeo conglutinatos, ut neuter sine altero neque in gloria neque in gehenna sit futurus, adeo rursum disiunctos, ut unius mors vita sit alterius." (AS 1, S. 128/129; Übersetzung nach Welzig).

Der Mensch ist Geist und Fleisch zugleich, lebendig und tot.[572] Es gibt weitere Beispiele für diese Ambivalenz, die offen zu Tage liegt. Vor dem Sündenfall waren Fleisch und Geist vereint. Die Einheit ist nun aber zerstört.[573] Die „Ordnung der Dinge“[574] ist verkehrt worden, sodass der Geist nicht mehr ohne Kampf Herr des Fleisches ist. Durch die Erbsünde, „durch welche die betrügerische Schlange unser Gemüt zu tödlichen Begierden reizt“,[575] ist der Mensch in die missliche Lage versetzt, gegen die Begierden ankämpfen zu müssen.[576]

Da die Seele sowohl im Fleisch als auch im Geist des Menschen verankert ist, ist sie selbst unbestimmt. „Alles Fleischliche ist häßlich, alles Geistige ist vollkommen, alles Seelische ist unentschieden und unbestimmt“,[577] so bringt es Erasmus auf eine Formel. Es obliegt der Seele, zwischen Geist und Fleisch zu wählen. Davon ausgehend ist die Forderung nach Erziehung konsequent. Ebenso konsequent ist es, diese Forderung auch auf die Affekte zu beziehen. Dass Erasmus die Affekte in diesem Zusammenhang als Antrieb für die Seele versteht, wird deutlich, wenn eine Aussage aus der Besprechung von Psalm 38 hinzugezogen wird:

> „Ohne Zweifel hat der Glaube Augen, die Affekte sind die Füße [der Seele]. So viel sie springen, bestimmen zuerst die Augen den Ort, den die Füße erreichen. So heißt es zuerst glauben vor lieben, zuerst, ich betone es, nicht der Zeit, sondern der Natur nach. Es sind so viele Affekte im Menschen, wie Saiten an der Harfe und wie Füße an der Seele.“[578]

Der Vergleich mit einer Harfe verdeutlicht, dass die Affekte im Menschen so gestimmt werden können, sodass sie eine harmonische Ordnung bilden. Erasmus betrachtet in dieser späten Schrift (1532) Affekte als die Füße der Seele. Die Füße tragen die Seele entweder zum Geist oder zum Fleisch. Sie bilden den Antrieb des Menschen. In der Frömmigkeit sind die Affekte auf Christus hin ausgerichtet, sodass sie die Seele zum Geist tragen. Im zitierten Beispiel stellt Erasmus nicht Erziehung oder Wissen voran, wie er dies häufig tut, sondern den Glauben.

---

572 Zur doppelten Natur des Menschen vgl. z. B. AS 1, S. 108f./109f.

573 AS 1, S. 108/109; AS 4, S. 38-42/39-43.

574 „... rerum ordine ...“ (AS 1, S. 110/111).

575 „... per quam versutissimus serpens ad mortiferas voluptates mentem nostram illectat.“ (AS 1, S. 58/59; Übersetzung nach Welzig); vgl. auch AS 1, S. 110/111.

576 In späteren Schriften betont Erasmus zunehmend die Bedeutung der schlechten Erziehung, die bereits im *Enchiridion* eine Rolle spielt (vgl. Schoch 1988, S. 32), freilich ohne die Erbsünde fahren zu lassen.

577 „Quicquid carnale, turpe est, quicquid spiritale, perfectum, quicquid animale, medium et indifferens.“ (AS 1, S. 142/143; Übersetzung nach Welzig). Auer verwendet Geist und Seele bisweilen synonym (vgl. Auer 1954, S. 68-70), was verwirrend ist. Sinnvoller ist es, mit Erasmus die Unterscheidung durchzuhalten und die Seele als zwischen Geist und Fleisch stehend zu betrachten, da sich daraus der pädagogische Auftrag ableitet.

578 „In eo nimirum fides habet oculos, affectus sunt pedes. Qui saliunt, prius destinant oculis locum, quem petunt pedibus. Ita prius est credere quam amare, prius, inquam, non tam tempore quam natura. Quot sunt affectus in homine, tot sunt chordae in cithara, tot sunt pedes in anima.“ (ASD V,3, S. 181, Zeile 389-393); vgl. auch Baker-Smith 2006, S. 32 in Bezug auf Subjektivität und die Einheit der Kirche.

Erasmus entwirft im Anschluss an Platon[579] sein Bild von Sitz und Aufteilung der Seele.[580] Die „göttliche Seele, das heißt die Vernunft“ hat ihren Sitz im Gehirn, in größtmöglicher Nähe zu Gott. Sie ist dort nur wenig „mit Sehnen und Fleisch beladen“ und hat „*i*nnen und außen die feinsten Sinne, die gewissermaßen Meldung erstatten, damit kein Aufruhr entsteht, den jene nicht sofort bemerkt.“ Der zweite sterbliche Teil der Seele besteht aus den appetitiven Vermögen, das heißt den Affekten. Für diese unterscheidet Erasmus zwei Arten. Ausschlaggebend für die Unterscheidung ist die ethische Bewertung, die Heftigkeit und der Grad der Lenkbarkeit der Affekte. Der „aufrührerische und zu zügelnde Affekt“, „der aber noch nicht so niedrig ist“, ist „zwischen den Nacken und das Zwerchfell“ gelegt. Es handelt sich dabei um Affekte, die „dem Menschen entweder willfährig oder hinderlich“, in ihrer Qualität also unbestimmt sind. Sie sind im Körper so verortet, dass sie unter dem Einfluss der Vernunft stehen, diese aber nicht stören. Die zweite Art der Affekte, die „begehrende Kraft“, die in der Leber und im Unterleib verortet ist, „pflegt die leidenschaftlichsten Bewegungen zu entfesseln und gehorcht am wenigsten den Befehlen des Herrschers.“ Sie sind als der „viehische und ewig unruhige unterste Teil“ der Seele disqualifiziert.[581]

Die Affekte sind damit in zwei Arten unterteilt: die unbestimmten, die gelenkt werden können und die viehischen, die beherrscht werden müssen. Sie sind entsprechend ihrer Stellung in verschiedenen Körperteilen verortet. Diejenigen, die räumlich weit von der Vernunft entfernt liegen, sind diejenigen, durch die der Mensch „völlig zum Vieh umschlägt“.[582] Sie sind besonders schwer zu beherrschen.[583] Die Vernunft kann und muss verhindern, dass sich die, in der Wertung unbestimmten, Affekte nach unten zu der „begehrende[n] Kraft“[584] hin orientieren. Die Vernunft ist gleich einem König im Men-

579 In Bezug auf die Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen Erasmus und Platon muss Auer bei Punkt dd) widersprochen werden (Auer 1954, S. 73-75), denn Erasmus lokalisiert die Seelenteile durchaus im Körper (AS 1, S. 114/115).

580 Zum Aufbau der Seele und den Implikationen vgl. AS 1, S. 110-116/111-117.

581 „Et divinae quidem animae, hoc est rationi, tanquam regi in cerebro velut in arce civitatis nostrae sedem statuit, corporis videlicet parte editissima caeloque proxima, tum minime bruta, quippe quae et osse sit pertenui neque nervis neque carne onerata, sed sensibus intus forisque longe munitissima, ut illis quasi renuntiantibus nihil tumultus in republica cooriretur, quod non protiunus ille persentisceret. At mortalis animae partes, hoc est affectus, ut quaeque homini vel morigera est vel obstrepera, ita ab ea semovit. Nam inter cervicem et diaphragma partem animae constituit fortitudinis atque irae participem, affectum videlicet seditiosum quidem illum et cohibendum, at non perinde brutum eoque mediocri intervallo a summis imisque semovit, ne vel nimia vicinitate regis otium perturbet vel infimae plebis contagio corrupta simul in eum coniuret. Vim porro concupiscibilem, quae esculenta et poculenta appetit quaque in Veneram impellimur, porro infra praecordia procul a regia in iecur et alvum relegavit, ut quasi ferum quoddam et indomitum animal illic ad praesepe habitaret, propterea quod ea violentissimos excitare motus consuevit minimeque praesidis imperiis audiens esse. Huius infima pars quam pecunia sit quamque rebellis, vel illa pudenda corporis portio, in qua potissimum tyrannidem obtinet, documento potest esse, quae membris ex omnibus frusta reclamante rege obscoenis motibus rebellionem parat. Vides nimirum, ut hac superne divinum animal homo plane in pecudem desinat.“ (AS 1, S. 114/115; Übersetzungen teilweise nach Welzig).

582 „... homo plane in pecudem desinat.“ (AS 1, S. 114/115).

583 Vgl. AS 1, S. 114/115.

584 „Vim [...] concupiscibilem ...“ (AS 1, S. 114/115; Übersetzung nach Welzig).

schen, der nach den Regeln des Gesetzes herrschen muss. Dies führe zu einem gerechten und glücklichen Leben.[585]

Erasmus nimmt also an, dass ein Teil der Affekte beherrscht werden muss, der größte Teil jedoch lenkbar ist, und dass dies einer gewissen Anstrengung bedarf. Lenkbar sind diejenigen Affekte, die unbestimmt sind und damit „entweder willfährig oder hinderlich" sein können.[586] Die Stellung der Seele zwischen den Polen begründet die Notwendigkeit zur Erziehung der Affekte. Davon ausgehend kommt Erasmus zur Affektenlehre der Peripatetiker.

> „Die Peripatetiker aber lehren, daß man die Affekte nicht ausrotten, sondern daß man sie in Ordnung halten müsse. Sie meinen, daß auch sie zu etwas gut seien, weil sie uns von der Natur als Antrieb und Aufmunterung zur Tugend gegeben wurden, so wie unter anderem der Zorn zur Tapferkeit, der Neid zum Fleiß führen kann."[587]

Die unbestimmten Affekte rechtfertigen die Bedeutung der Erziehung. Die Affekte sind ebenso wie der ganze Mensch moralisch unbestimmt und daher Gegenstand der Pädagogik. Affekte können nutzbar gemacht werden. Erasmus thematisiert dies in seinen pädagogischen Schriften unter motivationalen Gesichtspunkten. Das Erziehungsideal der Frömmigkeit geht aber darüber hinaus, denn in der Erziehung zur Frömmigkeit geht es darum, den Affekten eine lebensstrukturierende Ordnung auf Christus hin zugeben. Sie werden nicht nur nutzbar gemacht, sondern werden im Affekt der Liebe selbst strukturgebendes Leitprinzip. Die Erziehung zur Frömmigkeit bedeutet jene Lenkung der Affekte auf Christus hin, darauf „daß du das haßt, was du als Übel erkannt hast, und daß du das Gute liebst."[588]

Zur Mühlen beschreibt Erasmus' Affektenlehre als „reale Kontradiktion von Vernunft und Affekt".[589] Er leitet dies aus der Kontradiktion von Geist und Fleisch ab, lässt aber unberücksichtigt, dass Erasmus die peripatetische Lehre von der Lenkung der Affekte aufgreift. Die Vernunft muss über die Affekte herrschen. Ihr obliegt es, zu unterscheiden, „was zu fliehen und was anzustreben ist."[590] Affekte müssen deswegen aber nicht als Gegenspieler der Vernunft interpretiert werden. Die Seele ist sowohl im Geist als auch im Fleisch angesiedelt. Die Affekte müssen als die Füße der Seele in Richtung auf den Geist hin gelenkt werden. Sie können, dem aristotelischen Ansatz folgend, bis zu einem gewissen Grad in Übereinstimmung mit der Vernunft gebracht werden und sind daher nicht grundsätzlich als ihr Gegenspieler zu verstehen. Die scharfe Polemik in der Unterscheidung von Fleisch und Geist ist als plakative Bereitstellung von Ziel- und Fluchtpunkt zu verstehen. Um das Gute zu lieben und das Schlechte zu hassen, muss klar sein, wie das eine vom anderen unterschieden werden kann – daher die dichotome Dar-

585 Vgl. AS 1, S. 112-114/113-115.

586 „... vel morigera est vel obstrepera ..." (AS 1, S. 114/115; Übersetzungen nach Welzig).

587 „At Peripatetici non exstirpandos affectus, sed coercendos docent. Esse enim nonnullum eorum usum, propterea quod hos a natura additos opinentur uti quaedam ad virtutem incitabula atque exhortamenta, sicuti fortitudinis iram, industriae invidiam atque item de reliquis." (AS 1, S. 118/119; Übersetzung in Anlehnung an Welzig).

588 „Proximum, ut malum cognitum oderis, bonum ames ..." (AS 1, S. 150/151; Übersetzung nach Welzig).

589 zur Mühlen 1977, S. 609; nochmals mit derselben Interpretation zur Mühlen 1992, S. 109.

590 „... ut fugienda dignoscas ab expetendis ..." (AS 1, S. 150/151; Übersetzung nach Welzig).

stellung. Die plakative Bereitstellung dessen, was zu fliehen und was anzustreben ist, ist bei Erasmus pädagogische motiviert. Wird ein unbestimmter Affekt von der Vernunft gelenkt, kann er Antrieb für die Tugend werden.

> „Andererseits sind manche Affekte den Tugenden so nahe, daß wir Gefahr laufen, durch den geringen Unterschied getäuscht zu werden. Wir müssen diese ins rechte Gleis bringen und entsprechend zur nächsten Tugend umbiegen. Einer entzündet sich an einem Vorbild, er legt seinem Temperament Zügel an und wird voll Eifer, er wird aufgerichtet, weniger schlaff, er wird frei und offen. Ein anderer neigt zum Geiz: Er soll Vernunft gebrauchen und er wird nützlich werden. Wer schmeichlerisch ist, werde freundlich und zuvorkommend; wer hart ist, werde beständig; wer traurig ist, werde ernst; wer töricht ist, der werde anpassungsfähig, und so soll es mit allen leichten Krankheiten der Seele geschehen.“[591]

Umbiegen, zügeln, durch die Vernunft lenken – das sind die vorgeschlagenen Methoden. Unbestimmte Affekte dürfen nicht nach weltlichen Maßstäben bewertet und verharmlost werden.[592] Darin liegt die Gefahr, denn es steht „Teufel […] gegen Gott, Hoffnung gegen Hoffnung, Lohn gegen Lohn, Mühe gegen Mühe, Trost gegen Trost.“[593] Wer sein Ziel falsch setzt, läuft Gefahr, den falschen Lohn zu ernten.

Einige Affekte sind nicht unbestimmt, sondern scheinen per se disqualifiziert. Der zweite Teil der Affekte, die Begierde, „die Speiß und Trank verlangt und uns zur sinnlichen Liebe treibt“ gehört in den Bereich des „viehischen“, „gehorcht am wenigsten dem König“ und bedroht ihn mit dem Hervorbringen der „leidenschaftlichsten Bewegungen“.[594] Deshalb seien diese Triebe in größtmöglicher Entfernung zum Kopf in Unterleib und Leber angesiedelt. Den Lastern, die aus diesen Affekten entstehen, kann nur so begegnet werden, dass man „gegen deren Angriff […] die felsenfeste Mauer eines unumstößlichen Vorsatzes“[595] errichtet. Zugleich gibt es auch per se positiv angelegte Affekte.

> „Als Edle könnte man einige Affekte betrachten, die zwar aus dem Fleisch kommen, ohne jedoch niedrig zu sein, wie die natürliche Frömmigkeit gegenüber den Eltern, die Liebe zu den Geschwistern, das Wohlwollen den Freunden gegenüber, das Mitleid mit den Bedrängten, die Furcht vor üblem Ruf, der Wunsch geachtet zu sein, und ähnliches.“[596]

---

591 „Ediverso sunt nonnulli affectus ita vicini virtutibus, ut periculum sit, ne ambiguo discrimine fallamur. Erunt hi corrigendi et ad proximam virtutem commode deflectendi. Est exempli gratia quispiam excandescentior, iniciat animo frenum et erit alacrior, erit erectus minimeque languidus, erit liber ac simplex. Est alius paulo tenacior, adhibeat rationem et fuerit frugalis. Qui blandior est, fiet comis et commodus; qui praefractus, constans; qui tristior, severus; qui ineptior, morigerus atque ad eundem modum de reliquis animi levioribus morbis. (AS 1, S. 120-122/121-123; Übersetzung nach Welzig).

592 AS 1, S. 122/123.

593 „... dei ad diabolum, spei ad spem, praemii ad praemium, laboris ad laborem, solacii ad solacium?“ (AS 1, S. 168/169; Übersetzung nach Welzig).

594 AS 1, S. 114/115.

595 „... contraque eorum insultum certi propositi murus quidam aeneus obiciendus.“ (AS 1, S. 120/121; Übersetzung nach Welzig).

596 „Optimates accipias licet affectus quosdam, corporeos quidem illos, sed tamen non perinde brutos, quod genus sunt genuina pietas erga parentes, caritas in fratres, benevolentia in amicos, misericordia in afflictos, metus infamiae, cupido honestae opinionis et si qua sunt consimilia.“ (AS 1, S. 112/113; Übersetzung in Anlehnung an Welzig).

Diese Gruppe von Affekten ist von Natur aus so angelegt, dass sie positiv bewertet werden können. Sie stehen im Einklang mit sittlich-sozialen Normen, religiösen Imperativen und der Vernunft. Entscheidend ist, dass für jeden einzelnen Affekt die Richtung angegeben ist. Erasmus fährt fort:

> „Doch jene tierischen Bewegungen der Seele, die weit entfernt sind von dem, was die Vernunft dir sagt, halte für die unterste Hefe des Pöbels. Hierher gehören sinnliche Lust, Verschwendung, Mißgunst und ähnliche Krankheiten der Seele, die mit Ketten gezwungen werden müssen, den Dienst nach Vermögen zu tun, der ihnen vom Herrn vorgeschrieben ist, oder zumindest keinen Schaden anzurichten.“[597]

Mit Verweis auf Platon zählt Erasmus noch weitere Laster auf, die es zu beherrschen gilt: Wolllust (*voluptas*), Groll (*dolor*), Verzagtheit und Vermessenheit (*metus atque audacia*), unüberwindbarer Zorn (*implacabilis iracundia*) und verführerische Hoffnung (*praeterea spes*).[598] Hier fällt auf, dass für diese Affekte keine Richtung angegeben ist. Sie scheinen per se disqualifiziert zu sein. An anderer Stelle schreibt Erasmus im Gegensatz dazu, man müsse mit „tödlichem Haß und entschlossener Kraft“[599] gegen die Laster kämpfen. Dieser Kampf ist für Erasmus die Bedingung für den Frieden. Hass ist in diesem Fall angebracht und macht diesen zu einem neutralen Affekt, dessen Wertung von der Ausrichtung abhängig ist. So kann der Unterschied zwischen Affekten, die gezwungen werden müssen und solchen, die gelenkt werden können, als fließend betrachtet werden. Ob ein Affekt in den Dienst der Vernunft gestellt werden kann oder als Begierde bekämpft werden muss, zeigt das Diagnoseinstrument der sieben Hauptsünden an, ist aber auch individuell unterschiedlich. Abhängig von den natürlichen Anlage des Menschen, hat jeder mit unterschiedlich starken und verschieden ausgeprägten Affekten zu kämpfen.[600] Dies impliziert als Aufgabe der Pädagogik, die Heftigkeit und Lenkbarkeit der Affekte zu identifizieren und entsprechend starke oder milde Hilfsmittel bereitzustellen.

Damit sind drei Gruppen von Affekten identifiziert: unbestimmte, gute und schlechte. Diese Interpretation fügt sich nahtlos in Erasmus’ Anthropologie und Seelenlehre. Auch die Ordnung der Welt ist dreigliedrig. Sie folgt der Logik von Gutem, Schlechtem und Unbestimmtem.

> „Es gibt in der Regel eine dreifache Ordnung der Dinge. Manches nämlich ist so schädlich, daß es nicht ehrlich sein kann, wie Unrecht zu rächen oder einem Menschen Übel zu wollen. Das ist immer zu verwerfen, mit wieviel Nutzen oder Pein es auch verbunden wäre. […] Einige Dinge dagegen sind so ehrenhaft, daß sie nicht häßlich sein können; so, allen Menschen gut zu wollen, den Freunden auf anständige Weise zu helfen, die Laster zu hassen, sich an frommen Reden erfreuen. Manche aber sind in der Mitte und unbestimmt, wie Gesundheit, Schönheit, Stärke,

597 „Eos porro motus animorum, qui a rationis decretis quam maxime dissident suntque infime ad pecorum humilitatem abiecti, plebis quasi ultimam faecem esse puta. Eiusmodi sunt libido, luxus, invidentia hisque consimiles animi morbi, qui ad unum omnes veluti servi sordidi et improbi ergastulis sunt coercendi, ut, si queant, pensum operamque a domino praescriptam praestent, sin minus, nihil certi damni dent.“ (AS 1, S. 112/113; Übersetzung in Anlehnung an Welzig).

598 AS 1, S. 112/113.

599 „... odio capitali summaque vi cum vitiis belligeremur.“ (AS 1, S. 60/61; Übersetzung nach Welzig).

600 Vgl. AS 1, S. 120/121.

> Beredsamkeit, Bildung und dergleichen. Diese Dinge sollen nicht um ihrer selbst willen begehrt und nur insofern herangezogen werden, als sie zum höchsten Ziel führen.“[601]

Die Ordnung der Dinge korrespondiert mit der Ordnung der Affekte. Manche wenige sind per se gut, andere per se disqualifiziert. Die meisten Dinge jedoch sind, wie die meisten Affekte, unbestimmt. Die Liebe zu Christus, also *pietas*, setzt Erasmus hier explizit über *eruditio* als Erziehungsziel. *Pietas* ist das oberste Ziel, so auch wenn er schreibt: „Es ist besser, weniger zu wissen und mehr zu lieben, als viel zu wissen und nicht zu lieben.“[602] Es ist jedoch darauf hinzuweisen, dass Erasmus Frömmigkeit und Bildung in der Regel nicht trennt, sondern im Gegenteil, das eine als die Bedingung für das jeweils andere benennt und betont. Dennoch ist die Erziehung zu den unbestimmten Dingen zu zählen, deren Wertung davon abhängig ist, auf welches Ziel sie gerichtet ist. Dasselbe gilt für Ansehen, Beliebtheit, Freundschaft, Ehre und Tugend. Denjenigen, „die zuerst das Reich Gottes suchen, wird alles übrige dazugegeben.“[603]

Wie aber steht es um die Fähigkeit des Menschen das Fleisch dem Geist zu unterwerfen? Ist der Mensch dazu in der Lage, die Affekte durch die Vernunft zu beherrschen und zu lenken? Oder ist er in Folge der Erbsünde seinen Affekten ausgeliefert? Inwiefern spielt die Gnade Gottes dabei eine Rolle? Diese grundlegenden anthropologischen Fragen verdichten sich in der Frage nach dem freien Willen. Erasmus stellt sie an Luther in seiner Schrift *De libero arbitrio*. Der Titel ist Programm, ebenso wie bei Luthers Antwort, der er die augustinische Wendung *De servo arbitrio* zum Titel gibt. Erasmus habe mit dem gesetzten Thema den Kern seiner Rechtfertigungslehre erkannt, so Luther.[604] Das Ergebnis der beiden Abhandlungen fällt jedoch bekanntlich unterschiedlich aus.
Erasmus’ Verteidigung des freien Willens hat ohne Zweifel eine pädagogische Pointe, wie das folgende Zitat aus *De libero arbitrio* zeigt:

> „Ein wie großes Fenster würde diese Behauptung [vom unfreien Willen], wenn man sie dem Volke bekannt machte, unzähligen Sterblichen zur Gottlosigkeit [impietatem] öffnen, besonders bei der Sterblichen großen Trägheit, Gedankenlosigkeit, Bosheit und unverbesserlichen Neigung zur Pflichtvergessenheit [impietatis]? Welcher Schwache würde den ewigen und mühevollen Kampf gegen sein Fleisch weiterführen? Welcher Böse wird danach streben, sein Leben zu bessern? Wer wird sich überwinden können, jenen Gott aus ganzem Herzen zu lieben, der die Hölle geschaffen hat, die von ewigen Qualen glüht, um dort seine eigenen Untaten in den Bedauernswerten zu bestrafen, wie wenn er sich an den Qualen der Menschen erfreute? So

---

601 „Earum rerum ferme triplex est ordo. Quaedam enim ita sunt turpia, ut honesta esse non possint, velut ulcisci iniuriam, male velle homini. Haec semper aspernanda qunatovis etiam emolumento proposito aut cruciatu. […] Quod genus sunt bene velle omnibus, iuvare honestis rationibus amicos, odisse vitia, gaudere piis sermonibus. Quaedam vero media, veluti valetudo, forma, vires, facundia, eruditio et his similia. Ex hoc igitur postremo genere rerum nihil propter se expetendum neque magnis minusve adhibendae sunt, nisi quatenus conducunt ad summam metam.“ (AS 1, S. 170/171; Übersetzung in Anlehnung an Welzig).

602 „Satuis est minus sapere et amare magis, quam magis sapere et non amare.“ (AS 1, S. 172/173).

603 „... primum quaerentibus regnum dei ultro haec omnia adiciantur ...“ (AS 1, S. 168/169; Übersetzung nach Welzig).

604 Vgl. Lesowsky 2006, S. XI.

> werden es nämlich die meisten deuten. Es sind nämlich die Anlagen der Sterblichen ungebildet und fleischlich...".[605]

Die Verteidigung des freien Willens zielt darauf, die Menschen zu sittlichem Verhalten anzuspornen.[606] Luther erkannte den Opportunismus von Erasmus,[607] hinter dem sich ein pädagogischer Gedanke verbirgt, und machte ihm diesen in seiner Antwortschrift zum Vorwurf. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass Erasmus die göttliche Gnade als Wirkmechanismus mitdenkt. „Ich billige die Meinung jener, die dem freien Willen einiges zuschreiben, aber der Gnade das meiste",[608] so fasst er seinen Standpunkt zusammen. Der Mensch muss, bei aller Unvollkommenheit, darauf bedacht sein, sich „für die göttliche Gnade zu bewahren",[609] indem er sich der größten Laster enthält, indem er das Gute will, indem er seine Affekte zum Geist, zu Christus, zu Gott hinlenkt. Der Mensch kann sich auf die göttliche Gnade vorbereiten, ihr zustreben, um sie ersuchen.[610] In seinen Schriften konzentriert sich Erasmus auf den Beitrag des Menschen. „Es wird nämlich dem Menschen, wenn er die Versuchung überwunden hat, immer eine besondere Mehrung der christlichen Gnade zuteil".[611] Es kann für Erasmus' Sichtweise eine Wechselwirkung von menschlichem Willen und göttlicher Gnade konstatiert werden. Menschliches Streben und göttliche Gnade müssen eine Verbindung eingehen, „damit wir über die Stufen der Tugend zur Vollendung gelangen."[612] Der Mensch muss sich Gottes Willen unterwerfen und den eigenen Willen in Gottes Sinn ausrichtet.[613] Zu

605 „Quantam fenestram haec vulgo prodita vox innumeris mortalibus aperiret ad impietatem, praesertim in tanta mortalium tarditate, socordia, malitia et ad omne impietatis genus irrevocabili pronitate? Quis infirmus sustinebit perpetuam ac laboriosam pugnam adversus carnem suam? Quis malus studebit corrigere vitam suam? Quis inducere poterit animum, ut deum illum amet ex toto corde, qui tartarum fecerit aeternis cruciatibus ferventem, ut illic sua malefacta puniat in miseris, quasi suppliciis hominum delectetur? Sic enim interpretabuntur plerique. Sunt enim ferme mortalium ingenia crassa et carnalia, ..." (AS 4, S.18/19; Übersetzung in Anlehnung an Lesowsky).
Impietas einmal mit Gottlosigkeit und einmal mit Pflichtvergessenheit zu übersetzen, wird der Sache im jeweiligen Kontext gerecht. Die Stelle zeigt zugleich, wie eng beides für Erasmus zusammenhängt.

606 Weitere Hauptargumente zur Verteidigung des freien Willens sind für Erasmus: 1) Das Autoritätsargument oder Traditionsargument, bei dem er ausführt, dass sich so viele verdiente Männer der Kirche nicht über so viele Jahrhunderte hinweg geirrt haben können (AS 4, S. 34/35; AS 4, S. 22f./23f.; AS 4, S. 28/29.). 2) Das fromme Leben derjenigen, die sich für den freien Willen ausgesprochen haben (AS 4, S. 22/23). 3) Eine Logik, die besagt, dass Gott weder etwas bestrafen noch etwas belohnen könne, das er selbst gewirkt hat (AS 4, S. 80ff./81ff.; AS 4, S. 112/113). Mit seiner unmäßigen Lehre vom absolut unfreien Willen werde Luther weder der Gotteslehre, noch der Lehre vom Menschen, noch der Tradition gerecht, so fasst Günther (1963, S. 53f.) treffend die Vorwürfe des Erasmus zusammen.

607 Vgl. Lesowsky 2006, S. XVII.

608 „Mihi placet illorum sententia, qui nonnihil tribuunt libero arbitrio, sed gratiae plurimum." (AS 4, S. 188/189; Übersetzung nach Lesowsky).

609 „... integros divinae beneficentiae servemus." (AS 1, S. 302/303; Übersetzung nach Welzig).

610 AS 4, S. 78/79; LB X, 1531 B; vgl. hierzu auch Kaufman 1986, S. 139f.

611 AS 1, S. 136/137; Übersetzung nach Welzig.

612 „... ut per gradus virtutum perveniamus ad perfectionem." (AS 4, S. 88/89; Übersetzung nach Lesowsky). Hier gibt es Anknüpfungspunkte für die Tugendlehre des Mittelalters. Die Kardinaltugenden nach Platon (Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit) sind die Vorstufen der drei christlichen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung) (vgl. hierzu Kraye 1997, S. 202f.).

613 AS 4, S. 110/111.

diesem Zweck hat Gott dem Menschen die Gebote mitgeteilt. Dies mache nur deshalb Sinn, so Erasmus, weil der Mensch sich Kraft seiner Vernunft tatsächlich danach richten könne.[614] Daher gibt es keine Notwendigkeit und keinen Zwang von Seiten Gottes.[615] Entsprechend dem Postulat der Stufen, die der Mensch über die Tugend bis zur Vollendung zu durchlaufen hat, legt Erasmus Augustinus aus. Dieser kenne drei Arten von Gnade: „Die erste spornt an, die zweite entwickelt, die dritte vollendet."[616] Die erste Stufe wird die natürliche Gnade (*gratia natura*) genannt. Sie „bleibt auch bei jenen, die in der Sünde verharren"[617] erhalten und beinhaltet eine gewisse Freiheit sich dem Guten zuzuwenden.[618] Sie werde in der Regel nicht als Gnade verstanden, weil sie immer präsent ist. Die zweite Stufe ist die besondere Gnade oder auch mitwirkende Gnade (*gratia peculiaris* oder *gratia operantem*), „durch welche Gott auf Grund seines Erbarmens den Sünder ohne eigenes Verdienst zur Besserung anstachelt, so jedoch, daß er noch nicht jene höchste Gnade eingießt, welche die Sünde tilgt".[619] Der Mensch hat in diesem Zustand „den Affekt zu Sündigen noch nicht abgelegt."[620] Der Mensch ist dann aber in der Lage

> „durch Almosen, Gebet, durch eifrige fromme Übungen, durch Anhören von Predigten, durch Aufforderung an fromme Menschen, für ihn zu Gott zu beten, und durch andere, wie man sagt, sittlich gute Handlungen gleichsam einen gewissen Anspruch auf jene höchste Gnade"[621]

zu erwerben. Hierzu bietet sich jedem Menschen genügend Gelegenheiten und der Mensch ist aufgefordert „was von seinem Willen übrig ist, nach Kräften zur Unterstützung der Gottheit [zu] verwenden, die gleichsam zum Besseren einlädt, aber nicht zwingt."[622] Die dritten Stufe der Gnade wird die angenehm machende genannt (*gratium facientem*), führt bis zum Ziel (*perducit usque ad finem*) und vollendet (*consummare*).[623] Die Gnade ist also die initiierende und begleitende Kraft bei allen guten Handlungen. Sie entbindet den Menschen jedoch nicht von seiner Aufgabe die Liebe zu Christus anzustreben. Diese Auslegung Augustins offenbart nochmals Erasmus' pädagogische Intention, denn nur so kann sicher gestellt werden, dass „sich kein Sünder sicher fühlen darf, ande-

614 AS 4, S. 112/113.

615 AS 4, S. 84/85; Ausnahmen bestehen natürlich dann, wenn Gott dies möchte (AS 4, S. 102/103).

616 „Prima exstimulat, secunda provehit, tertia consummat." (AS 4, S. 56/57; Übersetzung nach Lesowsky).

617 „Haec omnium communis manet etiam perseverantibus in peccato". (AS 4, S. 52/53; Übersetzung nach Lesowsky).

618 AS 4, S. 52f./53f.

619 „... qua deus ex sua misericordia peccatorem nihil promeritum stimulat ad resipiscentiam, sic tamen, ut nondum infundat gratiam illam supremam, quae abolet peccatum ..." (AS 4, S. 54/55; Übersetzung nach Lesowsky).

620 „... nondum exuit affectum peccandi ..." (AS 4, S. 54/55).

621 „... tamen eleemosynis, precibus, intentus sacris studiis, audiendis contionibus, interpellandis piis hominibus, ut pro se deum orent, aliisque factis moraliter, ut vocant, bonis summae illius gratiae velut candidatum quendam agit." (AS 4, S. 54/55; Übersetzung nach Lesowsky).

622 „... per quas possit resipiscere, si quod reliquum est in ipsorum arbitrio pro viribus accommodent ad opem numinis velut invitantis, non compellentis ad meliora." (AS 4, S. 54/55; Übersetzung nach Lesowsky).

623 AS 4, S. 56/57.

rerseits niemand verzweifeln darf.“[624] Eine solche Gnadenlehre ist Ansporn zu gute Werken und betont zugleich das Primat der zugesicherten Gnade Gottes als Hilfe und Trost. Die Einteilung in drei Stufen korrespondiert mit der Einteilung der Frömmigkeit in die gleichen drei Stufen der natürlichen, der christlichen und der vollkommenen Frömmigkeit.[625]

Wenn Erasmus über Frömmigkeit spricht, fällt auf, dass es genügt, „zu versuchen“ (*conor*)[626] zur Frömmigkeit zu gelangen. Das entspricht Erasmus’ Postulat der Nachsichtigkeit, ist aber vor allem deshalb so entscheidend, weil sich im Versuch der Wille ausdrückt.

> „Zunächst ist es schon ein Stück Frömmigkeit, aufrichtig fromm werden zu wollen, und ich glaube, daß man ein Herz, das darauf sinnt, nicht zurückstoßen darf, auch wenn dem Vorhaben bisweilen kein Erfolg beschieden ist.“[627]

Der Wille ist für die Frömmigkeit entscheidend,[628] weil sich in der Frömmigkeit der Wille als die Ordnung der Affekte auf Christus hin beweist und ausdrückt. So ist die Verteidigung des freien Willens auch eine Betonung der Lenkbarkeit der Affekte. Die Vernunft als das Auge der Seele, weist den Weg.

Eine Begrenzung der menschlichen Vernunft sieht Erasmus in den individuellen, natürlichen Anlagen. So führt er in der *Institutio principis christiani* Nero als Beispiel für die Grenzen der Erziehungsfähigkeit an, den selbst der große Erzieher Seneca nicht habe zur Tugend führen können.[629] Die Grenzen der Erziehungsfähigkeit beziehen sich hier explizit auf die Affekte, denn die Anlagen, die ein Mensch mitbringt, geben die Tendenz zu bestimmten Affekten vor.

> „Gewisse Laster sind mit der Anlage des Körpers verbunden. So neigen die Sanguiniker zur Weibertollheit und zur Wollust, die Choleriker zu Zorn, Wildheit und Verleumdung, die Phlegmatiker zu Nichtstun und zu Trägheit, die Melancholiker zu Neid, Traurigkeit und Bitterkeit.“[630]

---

624 „... ut nemo peccator debeat esse securus, nemo rursus debeat desperare, ...“ (AS 4, S. 56/57; Übersetzung nach Lesowsky).

625 AS 1, S. 26/27; vgl. hierzu Hoffmann 1989, S. 25-27.

626 AS 1, S. 181; vgl. auch AS 1, S. 166.

627 „Primum, est aliqua pietatis pars ex animo velle pium fieri; neque reiciendum opinor pectus talibus intentum cogitationibus, etiamsi conatum aliquando destituat successus.“ (AS 1, S. 4/5; Übersetzung nach Welzig).

628 Vgl. auch AS 1, S. 124; AS 1, S. 73 (zwei Mal); AS 1, S. 160.

629 AS, Bd. V, S. 208/209.

630 „Quaedam corporis habitum comitantur, sicut sanguineos mulierositas et voluptatum amor. Cholericum ira, ferocitas, maledicentia. Phlegmaticum inertia, somnolentia. Melancholicum invidia, trista, amaritudo.“ (AS 1, S. 120/121; Übersetzung nach Welzig).
Erasmus bezieht sich hier auf die antike Humoralpathologie des *Corpus Hippocraticum*, wie sie Galen von Pergamon im ersten Jahrhundert n. Chr. systematisierte und erweiterte. In der galenischen Überlieferung genoss sie bis in die Neuzeit hinein Gültigkeit und wurde erst im 16. und 17. Jahrhundert mit der Erstarkung empirischer und experimenteller Methoden in der Medizin obsolet. Es wurde davon ausgegangen, dass Körper und Seele aus einer Mischung von vier Säften zusammengesetzt sind, denen jeweils bestimmte Eigenschaften zugeschrieben wurden. Entsprechend der Mischung der Säfte entsteht Gesundheit als die Ausgeglichenheit dieser Säfte (*eukrasie*). Diese

Je nach Beschaffenheit, muss sich der Mensch mehr oder weniger anstrengen, zur Frömmigkeit zu finden, wobei mehr Anstrengung mehr Achtung verdient.[631] Erasmus macht im Zusammenhang mit der Konstitution des Körpers Zuschreibungen zu Alter und Geschlecht. Die sinnliche Lust (*libido*), Verschwendung (*profusio*) und Unbesonnenheit (*temeritas*) herrschen in der Jugend vor,[632] im Alter sind es Geiz (*tenacitas*), Eigensinn (*morositas*) und Habgier (*avaritia*). Der Mann neige zur Unbändigkeit (*ferocitas*), die Frau zu Eitelkeit (*vanitas*) und Rachsucht (*vindictae cupido*).[633] Dass die Beschaffenheit der Affekte mit der Beschaffenheit des Körpers korrespondiert ist konsequent, denn „Wenn in der Seele etwas Böses ist, so nimmt es seinen Ausgang von der Berührung mit dem Körper, weil er den Affekten ausgeliefert ist."[634] Die Affekte gehören zum sterblichen Teil der Seele, sind also im Körper verortet. Daher berücksichtigt Erasmus auch das medizinische Wissen seiner Zeit, dass sich im Wesentlichen auf Galen stützte. Die Kraft der Vernunft und die Möglichkeiten der Erziehung sind durch die natürlichen Anlagen begrenzt.

Frömmigkeit ist der Ordnungsbegriff für Affekte in dreierlei Hinsicht. Erstens ordnet er Affekte in erwünschte, unerwünschte und unbestimmte. Affekte werden in Kategorien nach ihrem Nutzen für die Frömmigkeit bewertet und auf ihre Kompatibilität hin überprüft. Zweitens stellt der Begriff der Frömmigkeit einen Ordnungsbegriff dar, indem er die Affekte auf eine bestimmte Richtung hin ordnet. Dieser Modus ist unmittelbar mit dem ersten verbunden. Für viele Affekte ist entscheidend, *worauf* sie sich richten. Die Wertung eines Affekts, wird an dessen Richtung festgemacht. Hier gibt es zwei Möglichkeiten: die Richtung auf den Geist, auf Christus, auf Gott hin (fromm) und die Richtung auf die weltlichen Dinge und das Fleisch hin (nicht fromm). Drittens bezeichnet fromm in diesem Zusammenhang die Art und Weise, wie eine Handlung vollzogen wird. Intention und innere Haltung zu einer Sache treten in den Mittelpunkt. Daher ist zum Beispiel ein Gebet nicht per se fromm, sondern nur dann, wenn dieses Gebet in der richtigen Intention seinen Ausgangspunkt hat und auf eine fromme Sache gerichtet ist. Diese Frömmigkeit zeigt sich im Wollen, in der Richtung der Affekte. Nicht die Handlung ist entscheidend, sondern die Haltung und Intension mit der die Handlung ausgeführt wird. Damit werden Selbsterkenntnis, innere Wachsamkeit und innerer Kampf unerlässlich.

---

kann durch diätetische Maßnahmen beeinflusst werden, wie sie durch die *sex res non naturales* bestimmt werden (vgl. Ackerknecht 1959; Schipperges 1970; Bergdolt 1999). Galen formuliert explizit einen Zusammenhang mit den Affekten und der Beschaffenheit der Seele in seiner Abhandlung „Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen". (Galen 1. Jh. n. Chr./1973; vgl. hierzu Müller 2008, S. 28-33; zu Affekten in der antiken Diätetik vgl. weiter Flashar 1966; Garcia-Ballester 2002). Erasmus hat 1525 Teile von Galens Gesundheitsbuch übersetzt (vgl. Maurer 1996 I, S. 175f.) und kannte diätetische Ratschläge, die Vier-Säfte-Lehre und die *sex res non naturales* aus eigener Erfahrung. Er litt über viele Jahre an einem Nierenstein und versuchte ihn mit Wein zu kurieren – vorzugsweise mit griechischem oder burgundischem (vgl. O'Malley 1971, S. 66-70).

631 Vgl. AS 1, S. 120/121.

632 Vgl. für diese Zuschreibung auch AS 5, S. 112/113.

633 Vgl. AS 1, S. 120/121.

634 „Si quid inest animo mali, id a corporis contagio proficiscitur, quod affectibus est obnoxium." (AS 5, S. 192/193; Übersetzung in Anlehnung an Christian).

Erasmus pflegt, entgegen seiner kämpferischen und radikalen Rhetorik gegen Affekte, einen sehr differenzierten Umgang mit diesen. Den „Affekten, die dem Menschen gefügig sind oder ihn hindern“,[635] muss durch Erziehung die richtige Ordnung und die richtige Richtung gegeben werden.

4.3 Innere und äußere Frömmigkeit und ihre Wechselwirkung

Die klare Unterscheidung von Innen und Außen, Geist und Fleisch[636] ist die Richtschnur erasmischer Frömmigkeit. Sie ist nicht der Kern, sondern „quasi subsidiariam“[637] als fünfte Regel angefügt. Die Unterscheidung der Sphären ist jedoch die zentrale Fähigkeit, die zur Frömmigkeit führt und in der sich Frömmigkeit ausdrückt.

> „Wir wollen dem auch eine fünfte Regel, gleichsam zur Unterstützung, anfügen, damit du darin die vollkommene Frömmigkeit siehst, zu versuchen, von den sichtbaren Dingen, die beinahe immer unvollkommen oder neutral sind, entsprechend der höheren Einteilung des Menschen, zu den unsichtbaren fortzuschreiten. […] Stellen wir uns gewissermaßen zwei Welten vor, eine nur geistige und eine sichtbare. […] Den Menschen betrachte als eine dritte Welt, die an jeder von beiden Teil hat; an der sichtbaren dem Körper nach, an der unsichtbaren der Seele nach.“[638]

Die Unterscheidung von Innen und Außen zieht ein pädagogisches Programm nach sich,[639] eine (selbst-)bildnerische Lebensaufgabe. Es gilt durch Bildung auf dem Kontinuum Innen / Außen zum wahren, inneren Sein voranzuschreiten. „Je weniger wir außen leben, desto wahrer beginnen wir innen zu leben.“[640] Dieses Postulat begründet die Imperative der Selbsterkenntnis[641] und der ständigen inneren Wachsamkeit.[642] Diese führen zu unablässiger Selbstkontrolle, denn wir haben

> „... im Innern unseres Herzens einen Feind […]; wie nichts weiter innen ist als er, so ist auch nichts gefährlicher als er. [...] ein Feind, den wir weder durch einen Wall abzuhalten noch aus

635 „... ut quaeque homini vel morigera est vel obstrepera ...“ (AS 1, S. 114/115).

636 Die Abwertung der sichtbaren Welt, des Fleisches und alles Irdischen findet einen Höhepunkt im *Lob der Torheit*. Erasmus überführt die weltliche Weisheit als töricht, „weil nach Paulus bei Gott nichts reinere Torheit ist als die irdische Weisheit“, so die Idee, die damit bereits im *Enchiridion* angelegt ist (AS 1, S. 102/103; Übersetzung nach Welzig); vgl. auch AS 1, S. 104/105.

637 AS 1, S. 180/181.

638 „Addamus et quintam regulam huic quasi subsidiariam, ut in hoc uno constituas perfectam pietatem, si coneris semper a rebus visibilibus, quae fere vel imperfectae vel mediae sunt, ad invisibilia proficere iuxta superiorem hominis divisionem. […] Duos igitur quosdam mundos imaginemur, alterum intelligibilem tantum, alterum visibilem. […] Tum hominem veluti tertium quendam mundum utriusque participem, visibilis secundum corpus, invisibilis secundum animam.“ (AS 1, S. 180-182/181-183; Übersetzung in Anlehnung an Welzig).

639 „... daß du dich selbst zuverlässig kennst, will ich dir ein Bild von dir wie auf einer Tafel vorsetzen, damit du, was innen in dir drinnen, und was an der Haut ist, deutlich ausnimmst.“ / „... si tute tibi sis quam maxime cognitus, simulacrum quoddam tui tibi velut in tabula proponam, ut, quid intus, quid in cute sis, plane pernoscas.“ (AS 1, S. 108/109; Übersetzung nach Welzig).

640 „Tanto verius intus incipiamus vivere, quanto minimus vixeriumus foris.“ (AS 1, 186/187; Übersetzung nach Welzig).

641 AS 1, S. 122/123.

642 AS 1, S. 198-200/199-201; AS 1, S. 306/307; AS 1, S. 312/313.

> dem Lager zu vertreiben vermögen. Mit hundertfachen Augen müssen wir ihm folgen, damit er nicht etwa die Wohnung Gottes den bösen Geistern auftue.“[643]

Dieser Feind ist der „irdische Adam“,[644] also das Fleisch, aus dem, wie gezeigt wurde, die Affekte hervorgehen. Hinzu kommt die Schwierigkeit, dass manche Affekte als Trugbilder der Tugend erscheinen.[645] Die Aufgabe ist schwer und aufwendig. Das Postulat der inneren Wachsamkeit und Selbstkontrolle besteht darin, den Sinn und das Ziel aller Handlungen zu hinterfragen. „Doch welchen Sinn gibst du deinem Fasten […], deinem Studium?“[646] „Worum betest du also?“[647] Das Ziel darf nichts als Christus sein.[648] Auffallend ist der Katalog an weltlichen Dingen, die man zwar nicht wünschen solle, die man aber trotzdem „ohne Schaden besitzen“ könne, „wie etwa öffentliches Ansehe, die Gunst des Volkes, Beliebtheit, Geltung, Freunde, Ehre, die der Tugend gilt.“[649] Entsprechend Erasmus’ trichotomischer Ordnung der Welt handelt es sich um unbestimmte Dinge.

Erasmus’ Kritik an Äußerlichkeit und Ritual ist überdeutlich.[650] Die Abwertung des Rituals ist schon allein deswegen konsequent, weil Erasmus Frömmigkeit als einen durch Affekte bestimmten Zustand versteht. Da die Affekte im Innern des Menschen verortet sind, müssen sie dort auch geordnet werden. Der pädagogische Auftrag, der für die Affekte daraus folgt, ist klar: „Es sollten daher zunächst alle Bewegungen der Seele kennen und auch wissen, daß sie nicht so heftig sind, als daß sie von der Vernunft gezähmt oder zur Tugend gewandt werden können.“[651] Gerade für den Bereich der Affekte greift Erasmus’ Postulat der Selbsterkenntnis,[652] als die Unterscheidung „De homine exteriore et interiore“[653] und die Kenntnis über die „varietate affectuum“.[654] Sind die Affekte bekannt, können sie gelenkt, geordnet und beherrscht werden. Sie können der Tugend nutzbar gemacht werden, woraus Frömmigkeit erwächst.
Zugleich darf nicht übersehen werden, dass Erasmus bei aller scharfer Unterscheidung eine Wechselwirkung von Innen und Außen annimmt. Rituale sind in diesem Sinne kei-

643 „... intus denique in ipsis animi penetralibus hostem ferimus plusquam familiarem, plusquam domesticum, quo ut nihil interius, ita nihil potest esse pericolosius. Hic hic est vetus ille et terrenus Adam, consuetudine plusquam civis, studio plusquam hostis, quem neque arcere vallo licet, neque castris exigere fas est. Hic nobis centenis est observandus oculis, ne forte dei praesidium aperiat daemonibus.“ (AS 1, S. 58-60/59-61; Übersetzung nach Welzig).

644 „... terrenus Adam ...“ (AS 1, S. 58/59; vgl. 1. Kor. 15,46-49).

645 AS 1, S. 144/145.

646 AS 1, S. 176/177; Übersetzung nach Welzig.

647 „Quid igitur oras?“ (AS 1, S. 178/179).

648 AS 1, S. 176/177.

649 „... quod genus opinio popularis, favor vulgi, gratia, auctoritas, amici, honos vituti habitus, ...“ (AS 1, S. 168/169).

650 Eine unvollständige Aufzählung: AS 1, S. 212/213; AS 1, S. 198 ff./199 ff.; AS 1, S. 204/205; AS 1, S. 158/159; AS 1, S. 160/161; AS 1, S. 234/235; AS 1, S. 292/293.

651 „Oportet igitur primum omnes animi cognitos habere motus, deinde scire nullos esse tam violentos, quin a ratione vel compesci vel ad vertutem deflecti quaeant.“ (AS 1, S. 118/119; Übersetzung in Anlehnung an Welzig).

652 AS 1, S. 100/101; AS 1, S. 122/123.

653 „... des äußeren und des inneren Menschen“ (AS 1, S. 108/109).

654 „... Verschiedenheit der Affekte“ (AS 1, S. 116/117).

neswegs nutzlos, sie stellen ein unvollkommenes aber legitimes Mittel auf dem Weg zu vollkommener Frömmigkeit dar.[655] Man darf „in das, was man sieht, nicht allzu viel Vertrauen setzen, außer sofern es entscheidend zu Besserem beiträgt."[656] Die Wechselwirkung von innerer und äußerer Frömmigkeit wird zum Beispiel in der Verbindung von Körper und Geist sichtbar, wie sie Erasmus annimmt, wenn er Wollust und Enthaltsamkeit kontrastiert:

> „Bedenke, wie ehrbar, wie lieblich und wie blühend die Reinheit des Körpers und des Geistes ist! Diese macht uns am meisten den Engeln lieb und für den Heiligen Geist empfänglich. Und vor keinem Laster schreckt der Geist, jener Liebhaber der Reinheit, so zurück, wie vor der Unkeuschheit, nirgends gewinnt er gleiche Ruhe und frohlockt ebenso wie in jungfräulichen Gemütern."[657]

Die Reinhaltung des Körpers durch Enthaltsamkeit macht empfänglicher für den Heiligen Geist. Eine Dichotomie von Körper und Geist ist also anthropologisch nicht gegeben, sondern vielmehr eine verhängnisvolle Verquickung. Dichotom ist nur die je eindeutige *Wertung* von Körper und Geist konzipiert. Im selben Zusammenhang hält Erasmus auch die weltliche Ordnung für bedeutsam.

> „Es gebührt also auch diesen [, die die weltliche Ordnung der Dinge schützen,] ihre Ehre, weil sie so gut wie möglich der göttlichen Gerechtigkeit und der öffentlichen Ruhe dienen, ohne die mehr als einmal auch das in Unordnung gebracht wird, was zur Frömmigkeit gehört."[658]

Die öffentliche Ordnung korrespondiert mit der inneren Ordnung der Frömmigkeit. Im Sinne von Erasmus' Anthropologie und Seelenlehre ist sie die Ordnung der Affekte zu Christus hin. Das Ritual ist dabei keineswegs so stark abgewertet, wie es zunächst scheint.[659] Das geht schon deswegen nicht, weil ein Teil der Seele im Körper verankert ist. Das Ritual stellt eine legitime Vorstufe der vollkommenen Frömmigkeit dar.[660] Man dürfe jedoch nicht darin verharren.[661] Die äußeren Handlungen der Frömmigkeit kritisiere er nicht, so Erasmus,

655 „Quod carnem pietatis amplectuntur, laudo, quod illic consistunt, non laudo." (AS 1, S. 198/199); vgl. auch AS 1, S. 202/203; AS 1, S. 226/227; AS 1, S. 230/231; AS 1, S. 320/321.

656 „... in his, quae videntur, non ita multum fiduciae ponentes, nisi quatenus ad meliora momenti quid afferunt, ..." (AS 1, S. 236/237; Übersetzung nach Welzig).

657 „Cogita, quam honesta, quam amoena, quam florida res sit corporis et animi puritas. Haec nos maxime facit familiares angelis, spiritus sancti capaces. Etenim a nullo prorsus vitio sic resilit spiritus ille puritatis amator ut impudicitiae; nusquam aeque conquiescit ac deliciatur ut in mentibus virgineis." (AS 1, S. 332-334/333-335; Übersetzung nach Welzig).

658 „Debetur igitur et his suus honos, quod utcunque serviant iustitiae divinae publicaeque tranquillitati, sine qua turbantur aliquoties et ea, quae sunt pietatis." (AS 1, S. 24-26/25-27; Übersetzung nach Welzig).

659 Vgl. hierzu auch Quast 2002, S. 5-10. Quast macht in Bezug auf das *Moriae Encomium*, das *Enchiridion* und die *Institutio* Erasmus' ambivalente Haltung in Bezug auf Rituale deutlich. Zum Wandel der Ritualkritik von Brant über Erasmus zu Luther und Montaigne vgl. Quast 2002, S. 1-19.

660 AS 1, S. 36/37; AS 1, S. 90/91.

661 Vgl. AS 1, S. 88/89; AS 1, S. 92/93.

„... besonders die nicht, die die kirchliche Autorität gebilligt hat. Diese sind nämlich bisweilen Anzeichen oder Hilfsmittel der Frömmigkeit. Sie sind den Kinder in Christi fast notwendig, bis sie erwachsen und zu reifen Menschen geworden sind.“[662]

Diese Aussage zeigt nochmals die Lernbarkeit der Frömmigkeit. Zu den Methoden gehören kirchliche Rituale. Die harsche Kritik am Ritual bezieht sich häufig auf das Mönchstum.[663] Seine Kritik steht hier in der Tradition des späten Mittelalters, wie sie zum Beispiel bei Groote laut wird. Die deutlichen Worte sind nicht zuletzt System- und Gesellschaftskritik in Bezug auf Ablasshandel und Scholastik. Auf dieser Ebene ist die Kritik politisch, theologisch und wissenschaftskritisch motiviert. Zudem können manche – nicht alle – scharfen Kontrastierungen zwischen Geist und Fleisch als Motivationshilfen betrachtet werden. Erasmus möchte anspornen, bewegen, ermuntern und macht daher den Ziel- bzw. den Vermeidungspunkt jeweils plakativ und eindeutig klar. Im anthropologischen und erzieherischen Konzept behält das Ritual und die äußere Übung im Sinne der Gewöhnung die volle Legitimität. Sie stellen die Schnittstelle von innerer und äußerer Ordnung dar. Pädagogisch betrachtet, ist das Ritual für Erasmus als die innere Übung der äußeren Ordnung legitim und notwendig. Ist eine innere Ordnung hergestellt, wird es überflüssig.

4.4 Die Erziehung zur Frömmigkeit

Erasmus begreift Frömmigkeit als affektiven Zustand, und Affekte als lenkbar. Damit ist klar, dass Frömmigkeit Erziehung braucht. „Es hat nämlich auch die Frömmigkeit ihre Kindheit, sie hat ein Älterwerden und sie hat eine volle und lebendige Kraft.“[664] Wie gezeigt wurde, steht *pietas* über *eruditio* als Erziehungsziel, da *pietas* die Richtung angibt, die *eruditio* erst zu einer guten oder schlechten Bildung macht. Bildung ist nicht Selbstzweck. *Pietas* als die Liebe zu Christus ist das Maß, an dem sich alles ausrichtet. Die Ausrichtung der Affekte ist, vor dem Hintergrund der unbestimmten Seele, die sich entweder zum Geist aufschwingen oder dem Fleisch ergeben kann, der wichtigste pädagogische Auftrag. Das Unbestimmte des Menschen und seine Seele, im Spannungsfeld von Geist und Fleisch, rechtfertigen den Imperativ zur Erziehung. Dieser gilt auch für die Affekte. Die Mehrzahl der Affekte ist unbestimmt. Sie sind nicht allein dem Körper sondern auch der Seele zuzurechnen und müssen gelenkt werden. Gelingt die Erziehung der Affekte in der Ausrichtung auf Christus wird christliche Frömmigkeit erreicht. In der Unterscheidung von innerer und äußerer Frömmigkeit sind die Orientierungspunkte zur Erziehung zur Frömmigkeit festgelegt. In der Wechselwirkung beider zeigen sich Möglichkeiten und Methoden zur Ordnung der Affekte. Die Maxime der Erziehung zur Frömmigkeit ist das Fortschreiten von der sichtbaren zur unsichtbaren, von der fleischli-

---

662 „... quae ecclesiastica comprobavit auctoritas. Sunt enim nonnunquam tum indicia tum adminicula pietatis. Quae quoniam fere necessaria sunt infantibus in Christo, donec grandescant et occurrant in virum perfectum, ...“ (AS 1, S. 206/207; Übersetzung nach Welzig).

663 AS 1, S. 28/29; AS 1, S. 90/91.

664 „Habet enim et pietas suam infantiam, habet aetatis accessus, habet perfectum et vegetum robur.“ (AS 1, S. 26/27; Übersetzung nach Welzig).

chen zur geistigen Welt. Wenn dabei die „Affekte die Füße [der Seele] sind“,[665] wie sind sie zu beeinflussen? Wie können die Affekte gelenkt werden? Welche pädagogischen Mittel kennt Erasmus um die Ausrichtung der Affekte zu bewerkstelligen? Welche Rolle spielen die Affekte in seinen Schriften zur Erziehung? Wie kann der Mensch zur Frömmigkeit geführt werden?

4.4.1 Erasmus über Erziehung

Im erasmischen Erziehungsdenken sind drei Begriffe zentral: *eloquentia*, *philosophia Christi* und *pietas.*[666] *Eloquentia* meint die Beredsamkeit im umfassenden antiken, ethischen Sinne, wie sie sich in Ciceros Redner-Ideal findet. Die *philosophia Christi* ist die Betonung der Heiligen Schrift als Leitfaden, sowie Christi als oberste Autorität und Vorbild christlichen Lebens. Wie gezeigt wurde, versteht Erasmus unter *pietas* die Ausrichtung der Affekte in der Liebe zu Christus. Im Erziehungsideal der Frömmigkeit zeigt sich nicht nur das spezifisch Christliche und die damit verbundene Transzendenz[667] von Erasmus' Erziehungsintention, sondern auch die Ausrichtung seiner Erziehung auf die Affekte und deren Ordnung. Als die wichtigsten theoretischen Schriften des Erasmus, die sich direkt mit Erziehung befassen, sind zu nennen: 1. *Ratio studii* (1511), 2. *Institutio principis christiani* (1516), 3. *Declamatio de pueris* (1529), 4. *De civilitate morum puerilium* (1530). Für die Erziehung zur Frömmigkeit muss abermals auf das *Enchiridion* zurückgegriffen werden.
Die Bedeutung, die Erasmus der Erziehung im Allgemeinen zuschreibt, kann an vielen Stellen belegt werden. Ein prägnantes Beispiel lässt sich der *Institution principis christiani* von 1515 entnehmen. Ganz im Geiste des Humanismus schätzt Erasmus Bildung in höchstem Maße:

> „So großen Einfluß hat die Erziehung, wie Platon schrieb, daß ein gut erzogener Mensch so etwas wie ein göttliches Wesen wird, ein schlecht erzogener dagegen zu einem Ungeheuer entartet.“[668]

---

665 „... affectus sunt pedes ...“(ASD V,3, S. 181, Zeile 389ff.).

666 Ballauff subsummiert alles unter dem Begriff *humanitas*, den Erasmus selbst sehr sparsam gebraucht, wie Ballauff richtig anmerkt. Gemeint ist bei Erasmus demnach die Möglichkeit des Menschen zu einem, dem Menschen würdigen Betragen, das Bildung, Gesinnung und damit verbunden eine ethisch-soziale Handlungsdimension als personale Haltung einschließt (vgl. Ballauff/Plamböck 1969, S. 574-581). Padberg setzt *eloquentia*, *humanitas*, *pietas* und *theologia evangelia*, was den hier vorgeschlagenen drei Begriffen ähnlich ist (vgl. Padberg 1964, S. 95). Allerdings ließe sich argumentieren, dass die Begriffe *eloquentia*, *philosophia Christi* und *pietas* den Begriff der *humanitas* bereits mit je unterschiedlicher Akzentuierung einschließen und dieser daher überflüssig wird. Dem Begriff *theologica evangelica* die *philosophia Christi* vorzuziehen, lässt sich daraus erklären, dass Erasmus' Christozentrik, die für seinen *pietas*-Begriff zentrale Bedeutung hat, so stärker betont wird.

667 Transzendenz im Sinne von über das Weltliche / Fleischliche / Physische hinausgehend, was anhand von Erasmus' Konzeption von innerer und äußerer Frömmigkeit nachgewiesen ist. Erasmus sieht sich hier in der Tradition von Paulus, der Fleisch und Geist (*caro et spititus*) gegenüberstellt.

668 „Tantam vim habet educatio, ut Plato scripserit, hominem recte institutum, in divinum quoddam animal evadere, contra, perperam educatum, in immanissimam quamdam degenerare belluam.“ (AS 5, S. 266/267; Übersetzung nach Christian).

Diese Aussage verweist nochmals auf die humanistische Anthropologie. Zahlreiche Textstellen zeigen, dass Erasmus Bildung und Erziehung für ein entscheidendes Moment der Menschwerdung hält, sodass hier nicht noch weitere Beispiele angeführt werden müssen.[669] Den bisherigen Untersuchungen hinzugefügt werden muss, dass Erasmus' Interesse an Erziehung seinem Interesse am Unbestimmten und nicht zuletzt seinem Selbstverständnis als Mittler geschuldet ist. Die Seele steht zwischen Fleisch und Geist, der Humanist und Pädagoge steht zwischen Buchstabe und Sinn.[670] In der Erweiterung der dichotomen Struktur um eine dritte Position, nämlich die der Mitte, eröffnet sich die pädagogische Notwendigkeit zur Führung. Der Mensch ist als Wesen der Mitte ständig zwischen den Polen in Bewegung und bedarf eines Mittlers. Zwei Dinge machen Erasmus also zu einem grundständig pädagogischen Denker: Erstens misst er der Erziehung große Wirkung bei und weist ihr einen bedeutsamen Platz in seiner Anthropologie zu. Zweitens interessiert er sich nicht nur für den Ausgangspunkt und den Zielpunkt menschlichen Strebens, sondern auch für den Weg dazwischen. So ist die erlahmende Motivation der Menschen zur Tugend eine seiner Hauptsorgen, wenn er den freien Willen verteidigt. Auch durch das *Enchiridion* möchte er anleiten und anspornen. Bei vielen seiner Schriften ist es sein Anliegen, den Leser zu führen. Er tut dies in den *Agaida*, wenn er dem Leser verschiedene Möglichkeiten aufzeigt, wie ein Sprichwort zu verstehen sein könnte. Er tut dies in der *Diatribe* über den freien Willen, wenn er gemeinsam mit dem Leser die verschiedenen Argumente für und wider den freien Willen durchgeht und immer wieder abwägt.

Erasmus' Frömmigkeitserziehung fußt auf dem Prinzip der *Imitatio Christi*. Die Aneignung von Wahrheit muss also Mimesis sein. Bildung in diesem Sinne ist eine aktiv-subjektive *Imitatio* der objektiven Wahrheit,[671] das heißt *Imitatio Christi*. Dadurch, dass die *Imitatio* als subjektiv verstanden wird, geht sie über das bloße, stumpfe Nachmachen hinaus und ist als aktive Integration einer objektiven Wahrheit in die Person zu verstehen. Das Postulat der *Imitatio Christi* gilt auch in Bezug auf die Affekte: „Allein Christus soll dir genügen, der einzige Gewährsmann für richtiges Fühlen und glückliches Leben."[672] Die Bedeutung von Vorbild und Nachahmung finden ihr weltlich-pädagogisches Gegenstück im Vorbild des Lehrers. Erasmus betrachtet es als Aufgabe des Lehrers, die Liebe zu den Wissenschaften zu entfachen. Die Liebe zum Lehrer wiederum ist dafür die Grundlage.[673]

---

669 Vgl. Ballauff/Plamböck 1969; Schoch 1988; Augustijn sieht sogar in den kirchenreformerischen Anstrengungen Erasmus' eine pädagogische Haltung: „Positiv will Erasmus, daß die Kirche sich aus einem Machtapparat und einer sakralen Gemeinschaft in ein Erziehungsinstitut verwandelt." (Augustijn 1982, S. 14).

670 Hoffmann sieht diesbezüglich im Humanismus „die Überwindung eines grundsätzlichen Dualismus durch die Einführung einer trichotomischen Struktur" (Hoffmann 1989, S. 16). Nach Hoffmann hat auch die erasmische Frömmigkeit drei Teile: „eine natürliche, die christliche oder wahre und die vollkommene Frömmigkeit" (Hoffmann 1989, S. 15), was mit der Dreiteilung der Geschichte in „Schöpfung, Restauration, Vollendung" korrespondiert (Hoffmann 1989, S. 25).

671 Gebauer/Wulf 1992, S. 130-134.

672 „Unus Christus tibi satis sit, unicus auctor et recte sentiendi et beate vivendi." (AS 1, S. 300/301).

673 Declamatio de pueris, S. 23.

Wenn Erasmus Affekte in den Mittelpunkt seiner Bildungsbemühungen stellt, ist zu erwarten, dass er die Ordnung der Affekte, genauso wie den Beginn aller Bildung, in die frühe Kindheit legt. Das Postulat der frühen Bildung gilt in der Tat auch, und gerade, für den Bereich der Affekte. Zur Formbarkeit des Gemüts schreibt er in der *Institutio principis christiani:*

> „Es muß also sogleich von der Wiege an, wie man so sagt, das noch leere und ungeformte Herz des künftigen Herrschers mit heilsamen Grundsätzen erfüllt werden. Und dazu muss sogleich der Same des Sittlichen in sie schneeweiße kindlichen Seele geworfen werden, damit er allmählich mit dem Alter und der Erfahrung wachse und reife und, einmal verwurzelt, das ganze Leben erhalten bleibe. Nichts nämlich dringt so tief ein und haftet so fest, als was in diesen ersten Lebensjahren gepflanzt wird.“[674]

Im Postulat der frühen Erziehung wird der von Erasmus erwarteten Tiefe der Erziehung Rechnung getragen. In der Frömmigkeit, wie sonst in der Erziehung, gilt es, den Stand des Lernenden, seine Anlagen und seine Neigungen zu beachten.[675] Es gelten die Grundsätze wie Erasmus sie in seiner Abhandlung *Declamatio de pueris* von 1529 entfaltet. Hier betont er die Bedeutung früher Bildung[676] und verurteilt grausame Lehrer und Erziehungsmethoden scharf.[677] Er ruft dazu auf, mit Liebe, Geduld und Nachsicht zu erziehen – nach dem Vorbild Christi.[678] Nur so könne die Liebe zum Lehrer, zu den Eltern, zu den Wissenschaften geweckt werden.[679] So wird der Lehrer, der Liebe, Geduld und Nachsicht lebt, zum Vorbild für die Ausrichtung der Affekte im Kind. Die Methoden sind Nachahmung,[680] Übung und Gewöhnung.[681] Dabei ist die richtige Mischung aus Lob und Tadel entscheidend. Die Lust am Lob und die Furcht vor Tadel seien in begabten Knaben natürlich angelegt und könnten vom Lehrer genutzt werden.[682] Affekte können mit diesen Mitteln gelenkt werden. Dabei geht es immer darum, das Gute zu lieben und das Schlechte zu hassen.[683] Der richtige Affekt muss auf das richtige Verhalten und die richtige Sache gelegt werden.

---

674 „Proinde statim, et ab ipsis (ut ajunt) incunabulis vacuum adhuc et rude futuri Principis pectus salutaribus optionibus erit occupandum. Ac protinus in puerilis animi novale jacienda honesti semina, quae paullatim aetate et usu rerum suppullulent ac maturescant, et semal infixa in omnem usque vitam inhaereant. Nihil enim ita penitus insidit et inhaerescit, ut quod primis illis inseritur annis […].“ (AS 5, S. 114/115).

675 Declamatio de pueris, S. 31-33, hier nach der Ausgabe von August Israel und ASD I,2, S. 23-78. Die *Declamatio de pueris ad virtutem ac literas liberaliter instituendis idque protinus anativitate* ist abgedruckt in LB I 485-516, in einer weiteren deutschen Übersetzung bei ApS, S. 45-101 und in einer englischen Übersetzung in CWE 26.

676 Declamatio de pueris, S. 19 und S. 39.

677 Declamatio de pueris, S. 23-24, S. 26-27, S. 29, besonders: S. 30.

678 Declamatio de pueris, S. 27.

679 Declamatio de pueris, S. 23-24 und S. 32.

680 Declamatio de pueris, S. 19.

681 Declamatio de pueris, S. 19; AS 1, S. 124/125.

682 Declamatio de pueris, S. 37.

683 Zum Beispiel: „... nisi forte novertis descripta magis horrere vita et contentione turpium vehementius amare honesta.“ / „... die beschrieben Laster mehr zu scheuen und, in Enthaltsamkeit von allem Häßlichen, heftiger das Ehrliche zu lieben.“ (AS 1, S. 84/85; Übersetzung in Anlehnung an Welzig); vgl. auch AS 1, S. 236/237; AS 1, S. 302/303.

4.4.2 Erziehung und Affekt

Erasmus' Erziehungsdenken bekommt in der *pietas* eine Dimension, die das Rationale übersteigt. Denn in der Liebe zu Christus und den daraus resultierenden Affekten liegt das höchste Erziehungsziel und die ganzheitliche, personal-subjektive Erkenntnis der höchsten objektiven Wahrheit. In welchem Verhältnis stehen also Erziehung und Affekt? In Erasmus' Aussagen zur Erziehung finden sich zahlreiche Stellen, die sich explizit auf Affekte beziehen. In einem Abschnitt aus *De Constribendis Epistolis* bringt Erasmus das Verhältnis von Erziehung und Affekt folgendermaßen zum Ausdruck:

> „Sie [die Bildung] verleiht die Erkenntnis dessen, was erstrebenswert und was verwerflich ist. Sie heilt die Krankheiten der Seele, sie beruhigt der Menschen Geist. Sie hält im Glück den Übermut nieder, sie gibt Linderung und Kräftigung im Unglück."[684]

Bildung stabilisiert die Seele und reguliert die Affekte. Sie gibt die Richtung der Affekte vor, sie zeigen an, worauf sich Affekte richten sollen. Hier zeigt sich ein auf die Führung der Vernunft angelegtes Verständnis von Erziehung nach antikem Vorbild. Doch Erasmus fügt eine weitere, irrationale Komponente hinzu. Die Erziehung zielt auf die Affekte und muss selbst affektbeladen sein. Sie muss den Menschen erfassen und verändern.

> „Dies sei das vorderste und einzige Ziel, dein Gelöbnis, dein einziges Streben, dass du dich verändern lässt, wegreißen, erfüllen und verwandeln, bei dem was du lernst. Die Nahrung der Seele, insofern sie schließlich nützlich ist, ist nicht so, wie wenn sie zur Erinnerung des Magens absinken würde, sondern so, wie wenn sie in die Affekte selbst und die Eingeweide des Geistes hinübergeworfen würde. Du sollst nicht meinen, einen Fortschritt gemacht zu haben, wenn du hochtrabendere Erörterungen hältst, sondern wenn du fühlst, dass du allmählich ein Anderer wirst, weniger hochmütig, weniger aufbrausend, weniger geldgierig, weniger wollüstig oder lebenshungrig; wenn täglich die Laster etwas abnehmen und die Frömmigkeit etwas zu nimmt. Im Streit [sollst du] die Nüchternheit bewahren und die höchste Mäßigung des Herzens, damit ein Vergleich, kein Konflikt, aufscheine. Ein Gebet oder eine Danksagung unterbricht das Lesen, wenn du fühlst, dass du irgendwo Fortschritte gemacht hast, wobei das eine den Einfluss des Heiligen Geistes erfleht, das andere die Gnade anerkennt."[685]

Hier zeigt sich die Tiefe und Kraft, die Erasmus von Erziehung erwartet. Gute Erziehung zielt auf den ganzen Menschen und verändert ihn. Nichts anderes kommt in Aristoteles' Tugendbegriff zum Ausdruck.[686] Die Affekte werden durch Erziehung allmählich und

684 „Ab his praestari cognitionem rerum expetendarum ac fugiendarum: has mederi morbis animorum, has tranquillare mentes mortalium. Ab his compesci sequundis in rebus insolentiam, ab iisdem peti lenimen ac robur in rebus afflictis." (AS 8, S. 94/95; Übersetzung nach Smolak).

685 „Hic primus & unicus tibi sit scopus, hoc votum, hoc unum age, ut muteris, ut rapiaris, ut affieris, ut transformeris in ea quae discis. Animi cibus est, ita demum utilis, non si in memoriam ceu stomacho subsidat, sed si in ipsos affectus, & in ipsa mentis viscera trajiciatur. Ita demum tibi videare profecisse, non si disputes acrius, sed si te senseris paulatim alterum fieri, minus elatum, minus iracundum, minus pecuniarum, aut voluptatum, aut vitae cupidum, si cotidie vitiis decedat aliquid, aliquid accrescat pietati. In disputando servanda sobrietas, summaque animi moderatio, ut collatio, non conflictatio videatur. Lectionem subinde interrumpat precatio, aut gratiarum actio, quarum altera sacri Spiritus imploret opem, altera beneficium agnoscat, sicubi te senseris profecisse." (LB V 77 BC).

686 Vgl. hierzu Kapitel 2.3.1 dieser Arbeit.

dauerhaft auf die als erstrebenswert erkannte Sache gerichtet. Die Gnade ist das christlich-transzendente Moment und bedeutet eine Erweiterung des aristotelischen Tugendbegriffes. Sie ist gewissermaßen ein irrationales Moment, das die Bedeutung der Vernunft abschwächt. Der Mensch kann Unterstützung durch den Heiligen Geist erfahren, muss diese erflehen und für diese dankbar sein. Dadurch erfährt die erziehende Übung eine Erweiterung und Verstärkung. Der Mensch wird nicht nur tugendhaft, er bittet auch darum und ist dankbar dafür – eine Bekräftigung und Intensivierung des vernunftgeleiteten Tugendstrebens, das sich in konkreten, zusätzlichen Übungen manifestiert.

4.4.3 Übungen der Frömmigkeit

Im Folgenden werden konkrete Übungen der Frömmigkeit herausgearbeitet und in ihrer Funktion und Wirkweise beschrieben. Es ist darauf zu achten, inwiefern die Übungen zur Frömmigkeit mit Erasmus' Anthropologie und Affektenlehre korrespondieren und innerhalb dieser zu kontextualisieren sind.

4.4.3.1 Gebet und Wissen

Der „Dienst der Frömmigkeit“[687] besteht ganz wesentlich im von Herzen kommenden Gebet,[688] im Wissen[689] und in der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift.[690] Die Waffen des christlichen Streiters sind das Gebet, das mit den Affekten korrespondiert und das Wissen, das mit dem Intellekt korrespondiert:

> „Diese Waffen sind Gebet und Wissen. […] Das reine Gebet leitet unsere Affekte zum Himmel […]. Das Wissen festigt den Intellekt mit heilsamen Meinungen, so daß keines dem anderen fehlen soll: So gewiss fordert eins des anderen Beistand und gelobt sich ihm zu freundschaftlichem Bunde.“[691]

Das erasmische Programm von Bildung und Frömmigkeit findet seine Entsprechung in Wissen und Gebet. Dies sind die Methoden der Seelenführung für den erwachsenen Menschen, für den das *Enchiridion* geschrieben ist. Mit diesen Waffen könne ein Christ auf würdige Weise den Kampf gegen die Laster, namentlich mit den sieben Hauptsünden, aufnehmen.

Padberg sieht in Erasmus' Gebeten ein „kontemplative[s] Moment“, sowie Hinweise auf eine „Kreuzesfrömmigkeit“ und eine „gelegentlich zum Vorschein kommende Sprache persönlicher, spätmittelalterlicher Frömmigkeit.“[692] Als Beispiel dient hier ein Gebet, das

687 „... pietatis officiis ...“ AS 1, S. 78/79.

688 AS 1, S. 92/93; AS 1, S. 76/77; AS 1, S. 90/91; AS 1, S. 98/99.

689 AS 1, S. 244/245.

690 AS 1, S. 98/99.

691 „... arma […] precatio et scientia. […] Precatio pura in caelum subducit affectum […], scientia salutaribus opinionibus communit intellectum, ita ut neutram alteri deesse oporteat: Alterius sic altara poscit opem res et coniurat amicae.“ (AS 1, S. 74-76/75-77; Übersetzung nach Welzig); vgl. hierzu auch AS 1, S. 92/93.

692 Padberg 1979, S. 23.

an Christus gerichtet ist und das Erasmus' Christozentrik in klarer Weise zum Ausdruck bringt. Darüber hinaus beinhaltet es eine Aufzählung von affektiven Zuständen, um die Christus gebeten wird und die zur Zunahme einer graduell gedachten Frömmigkeit führen sollen.

> „[...] Deshalb bitte ich dich, mildester Heiland, mehre in deinem Diener den Glauben, dass ich nie an der himmlischen Lehre zweifle; mehre den Gehorsam, dass ich nie von deinen Geboten weiche; mehre die Beständigkeit, dass ich deinen Schritten folge, vom Blendwerk des Teufels mich nie verführen und von seinen Schreckbildern mich nie zu Boden werfen lasse, sondern in dir, der du das wahre Leben allein bist, bis ans Ende ausharre. Mehre in mir das Vertrauen, dass ich mich auf deine Verheißungen verlasse, nie im frommen Eifer ermüde, sondern vergesse, was hinter mir liegt und immer zum Vollkommeneren strebe. Mehre in mir deine Gnade, dass ich über die Tagen mehr und mehr mir selbst sterbe, lebe und mich antreiben lasse in deinem Geist. Lass mich nichts fürchten außer dir, denn du allein bist groß und mächtig; lass mich nichts lieben außer dir, denn du allein bist die Liebe; lass mich auf nichts meinen Ruhm stellen außer auf dich, denn du bist der wahre Ruhm aller Heiligen; lass mich nichts suchen als dich, denn du allein bist gut; lass mich nichts ersehnen als dich, denn du bist das volle und vollkommene Glück, zusammen mit dem Vater und dem Geist durch alle Ewigkeit. Amen."[693]

Die verschiedenen Facetten der Frömmigkeit sind hier als Kontinuum gedacht. Alle Verben sind dynamisches Vokabular. Der Mensch, seine Seele und seine Affekte sind permanent in Bewegung. Es sind viele affektive Zustände angesprochen, für die um eine Ausrichtung hin auf Christus gebeten wird: Glaube, Vertrauen, Eifer, Furcht und natürlich Liebe. Dass die vollkommene *felicitas* in Christus erreicht wird, ist eine Referenz an die Tugendlehre von Thomas von Aquin. In diesem Gebet bestätigen sich die Ergebnisse aus der Analyse von Erasmus' Affektenlehre im Kontext der Frömmigkeit. Sie findet im Gebet ihre konkrete Umsetzung. Das Gebet ist so eine verstärkende Übung des Bittens und Dankens für eine bestimmte Ausrichtung und die Lenkung der Affekte.

Das Lesen der Heiligen Schrift hat eine ähnliche Wirkung. Dass dabei transzendente Kräfte direkt wirken, drückt sich in dem Wort *trajicere* aus, das mit *hinüberwerfen* oder *übertragen* übersetzt wird. Erasmus benutzt es mehrfach in Bezug auf die Heilige Schrift, die in die Affekte übertragen werden soll.[694] Erasmus schreibt dabei der Sprache eine mystische Kraft zu, denn: „Die stummen Buchstaben werden zu Gewohnheiten und gehen in den Affekt über".[695] Hier wirken die Worte, auch wenn der Mensch sie nicht

693 „Proinde obsecro, clementissime Servator, ut adaugeas famulo tuo fidem, ne vacillem umquam in coelesti tua doctrina : adauge obedientiam, ne umquam deflectam a praeceptis tuis : adauge constantiam, ut tuis ingrediens vestigiis, nec Satanae blandimentis illiciar, nec terriculamentis dejiciar, sed in te, qui solus es vera vita, perseverem usque ad mortem. Adauge mihi fiduciam ut tuis fretus promissis, numquam fegnescam in studio pietatis, sed a tergo relictorum oblitus, semper ad perfectiora contendam. Adauge gratiam in me tuam, ut in dies magis ac magis in me ipso mortuus, vivam agarque Spiritu tuo : nihil metuens praeter te, quo nihil majus aut potentius : nihil amans praeter te, quo nihil est amabilus : in nullo glorians praeterquam in te, qui vera es gloria sanctorum omnium : nil expetens praeter te, quo nihil est melius : nihil defiderans praeter te, qui plena perfectaque es felicitas, cum Patre & Spiritu sancto per omnia secula. Amen." (LB V 1199 D-E; Übersetzung in Anlehnung an Padberg 1979, S. 51f.).

694 Vgl. Baker-Smith 2006, S. 33f.

695 „Abeunt enim in mores et in affectus mutae illae litterae ..." (AS 5, S. 240/241).

versteht.[696] Dies ist zwar nicht genug, denn natürlich muss der Mensch zum Sinn der Buchstaben fortschreiten,[697] vom Sichtbaren zum Unsichtbaren. Dennoch bleiben auch ohne Verständnis ausgeführte gute Handlungen und Gebete nicht ohne Wirkung. Das Evangelium sei die beste Lektüre zur Affektregulierung. Erasmus nennt darüber hinaus das Buch der Weisheiten, sowie Platon, Cicero, Plutarch und Seneca.[698] So wirkt die Sprache im Gebet und beim Lesen auf zweierlei Arten auf die Affekte: Erstens, wie oben dargelegt, als verstärkende Übung des Dankens und Bittens für bestimmte Änderungen in den Affekten und, zweitens, direkt als mystische Kraft. Sprachliche Bildung wird auf mehreren Ebenen zu einer Grundlage der Erziehung zur Frömmigkeit: 1) Um lesen zu können und somit Zugang zur Heiligen Schrift zu haben, die direkt und indirekt auf die Affekte wirkt; 2) um „heilsames" Wissen zu erwerben, das eine vernunftgeleitete Affektregulierung ermöglicht, wie sie etwa auch Seneca kennt.[699] Auch das Nachdenken über den Tod,[700] die Überlegungen zur Mäßigung des Zorns[701] und die Idee, dass Wissen vor dem Ausbruch der Affekte schütze,[702] erinnern an die Übungen der Stoa. Einen weiteren Anteil leisten die Beschäftigung mit der Heiligen Schrift und mit den Schriften der Kirchenväter.[703] Es wird deutlich, warum die Bedeutung der sprachlichen Bildung insgesamt so außerordentlich hoch angesetzt wird. Das Wort hat für Erasmus mystische Kraft, es wirkt sowohl indirekt (mittels des Intellekts), als auch unmittelbar auf die strebenden Seelenkräfte und somit auf die Frömmigkeit.

4.4.3.2 Imaginatio

Ein wichtiges Instrument zur Affektregulierung baut auf dem erworbenen Wissen und der Beschäftigung mit der Heiligen Schrift auf: „ins Gedächtnis rufen" (*revocare*).[704] Man solle sich die Sünden „im Geiste vor das innere Augen rufen"[705] und beispielsweise die Würde des Menschen und seines Schöpfers „mit der Seele erwägen".[706] Die mehrfach verwendete Aufforderung „revocaris ob oculos"[707] bedeutet eine bildliche Vorstellung und Erwägung der Gegenstände, also Imaginationen. Die Imaginationen beziehen sich

696 AS 1, S. 92/93.
697 LB IX 90 A.
698 AS 5, S. 240-248/241-249.
699 Zu Seneca vgl. Müller 2008, S. 50-63.
700 AS 1, S. 178/179 & S. 328/329; zu Seneca vgl. Rabbow 1954, S. 28ff.
701 AS 1, S. 366/367; zu Seneca vgl. Rabbow 1914, S. 68ff.
702 Vgl. Müller 2008, S. 55-58.
703 In diesem Zusammenhang ist Schochs Konklusion falsch, das *Enchiridion* solle „jedem Hilfe bieten, seinen Weg eigenständig zu finden, ohne sich einer bestimmten Autorität zu unterwerfen und sich von dieser leiten zu lassen" (Schoch 1988, S. 80). Nicht nur Gnade ist für Erasmus unabdingbar, auch die Autorität der Schrift und die der Kirchenväter ist leitend. Erasmus traute der „Masse der Menschen" nicht besonders viel zu (vgl. die sechste Regel: AS 1, S. 240/241; AS 1, S. 244/245; AS 1, S. 246/247) und stützte sich daher sozusagen auf das ‚Expertenwissen' der Kirchenväter und die Heilige Schrift selbst.
704 AS 1, S. 26/27.
705 „... ob oculos mentis revocent ..." (AS 1, S. 322/323).
706 „... cum animo reputabimus ..." (AS 1, S. 322/323).
707 AS 6, S. 352/353.

auf Christus,[708] auf sein Leiden[709] und sein Leben als Vorbild bzw. leiten sich daher ab.[710] Viele Imaginationen zu Leben und Leiden Jesu Christi sind sinnlich ausgestaltet. Sie zielen auf das Nachfühlen und Nachahmen von Christi Leben und Leiden, wie dies eine Prämisse der *Devotio moderna* war. Bei Erasmus wird damit eine bereits begonnene Entwicklung fortgeführt, die in Ignatius von Loyolas Exerzitien zur Mitte des 16. Jahrhunderts eine Intensivierung erfährt und in der imaginativen Animation ganzer Szenen eine neue Qualität erreicht.[711] Andere Imaginationen von Erasmus zielen auf das Mitleiden mit Christus[712] und die Furcht vor Strafe,[713] die beiden reinigenden Affekte der aristotelischen Theatertheorie,[714] und sind damit bereits in die Nähe eines Theaterstücks gerückt. Dazu passt eine gewisse Inszenierung des Köpers, die Erasmus in seinen sittlichen Erziehungsvorschriften einführt.

Erasmus verfasst einzelne Kapitel mit Imaginationen gegen Wollust (*contra libidinem*),[715] Geiz (*avaritia*),[716] Ehrgeiz (*ambitio*),[717] Überheblichkeit und Aufgeblasenheit (*contra elationem tumoremque animi*)[718] sowie gegen Zorn und Rachgier (*Adversus iram et vindictae cupiditatem*).[719] Hier ein ausführliches Beispiel:

> „Das kann so sein, daß du den einzelnen zu kreuzigenden Affekten jenen Teil des Kreuzes zuwendest, welcher ihnen am ehesten entspricht. Denn es gibt keine Versuchung oder Widerwärtigkeit, die nicht ihr eigenes Gegenmittel in sich trägt. So bedenke zum Beispiel, du geringstes Glied, wenn dich der Ehrgeiz dieser Welt kitzelt, wenn du dich schämst, dem Gespött oder der Verachtung preisgegeben zu sein, wie groß Christus, dein Haupt, ist und wozu er sich um deinetwillen erniedrigt hat! Wenn dich das Übel des Neides befällt, so besinne dich, wie gütig und aufrichtig sich jener ganz für unser Wohl verwendet hat und wie gut er auch zu den Schlechtesten war! Wenn du von der Völlerei gereizt wirst, erinnere dich an jenen, der mit

---

708 AS 1, S. 154/155.

709 AS 1, S. 336/337.

710 Vgl. AS 1, S. 318-368/319-369.

711 Zu Ignatius vgl. Wehr 2007, S. 141-150. Eine vergleichende Untersuchung steht aus.

712 „Poro si durum tibi videatur tantillum delectamenti pro Christo contemnere, recordare, quos cruciatus ille tui caritate susceperit. Praeter communes humanae vitae iniurias quantum sacrosancti sanguinis pro te effuderit, quam ignominiosam, quam acerbam mortem pro te dependerit ...“ / „Ferner erinnere dich, wenn es dir hart erscheint, für Christus auf ein so kleines Vergnügen zu verzichten, welche Qualen jener aus Liebe zu dir auf sich genommen hat! Wieviel kostbares Blut hat er über die allgemeinen Unrechte des menschlichen Lebens, die er zu leiden hatte, hinaus für dich vergossen, welchen schimpflichen und bitteren Tod hat er für dich bezahlt.“ (AS 1, S. 336/337; Übersetzung nach Welzig).

713 „Succurrat extremi iuducii severitas et non retractandae illius sententiae metuendum fulmen in ignem aeternum mittentis impios, et quod haec horaria brevisque et exigua voluptas aeternis cruciatibus luenda sit.“ / „Es möge dir auch die Strenge des letzten Gerichts in den Sinn kommen und der furchterregende Blitz jenes Spruches, der nicht zurückgezogen wird, der die Gottlosen [imipos] dem ewigen Feuer übergibt, und daß dieses befristete, kurze und beschränkte Vergnügen mit ewigen Qualen zu büßen ist.“ (AS 1, S. 336/337; Übersetzung nach Welzig).

714 Vgl. Rapp 2012, S. 59f.

715 AS 1, S. 330-344/331-345. Dies ist noch vor dem Kapitel gegen Geiz, sowie dem gegen Zorn und Rachgier das ausführlichste Kapitel.

716 AS 1, S. 344-352/345-353.

717 AS 1, S. 352-356/353-357.

718 AS 1, S. 356-360/357-361.

719 AS 1, S. 360-368/361-369.

> Galle und Essig getränkt worden ist! Wenn du von schändlicher Lust versucht wirst, so habe im Herzen, wie das ganze Leben des Hauptes von aller bösen Lust frei war, aber voll von allen Unannehmlichkeiten, Qualen und Trübsalen! Wenn dich der Zorn erregt, möge dir sogleich jener beistehen, der verstummt, wie ein Lamm, vor dem verstummt, der es schert und seinen Mund nicht öffnet. Wenn dich die Armut arg drückt oder die Begierde zu besitzen aufstachelt, so komme dir sogleich jener Herr des Weltalls in den Sinn, der um deinetwillen so arm wurde, daß er nichts hatte um sein Haupt darauf zu legen. Wenn du so auch in den übrigen Prüfungen tust, so wird es dir nicht nur nicht schmerzlich sein, daß du deinen Affekten Gewalt angetan hast, sondern auch süß, weil du erkennst, daß du auf diese Weise deinem Haupte gleich wirst und ihm für die ungeheuren Schmerzen, die ihm deine Schuld zugefügt hat, gleichsam dankst.“[720]

Erasmus handelt die sieben Hauptsünden ab, mit Ausnahme der *acedia*, die nicht explizit angesprochen wird. Jede Sünde ist durch eine Meditation über Christus zu bändigen oder zu besiegen,[721] bis hin zu dem Punkt, an dem der schmerzhafte Kampf gegen die Sünden als angenehm empfunden wird. Sich die Schmerzen Christi vor Augen zu halten und ihm für die Erlösung zu danken, sei „das kräftigste [Gegenmittel] von allen.“[722] Durch die Imaginationen sollen die Affekte gelenkt werden. Der Mensch muss „wahrhaft und mit ganzem Herzen von den Sünden zur Einsicht kommen“.[723] Die Vorstellungen werden mit der Seele erwogen. Wie die Beispiele zeigen, handelt es sich um Erwägungen des vernünftigen Seelenteils, die jedoch in einer Art und Weise beschrieben sind, die geeignet ist, die Affekte zu bewegen. Das zeigt sich auch am dynamischen Vokabular (*titillare*, *incessere*, *sollicitare*). Es handelt sich also um intellektuelle Übungen, die die Gerichtetheit bestimmter Affekte zunächst als falsch überführen und dann in eine andere Richtung lenken sollen. Die Seele, ursprünglich in ihrem Wesen unbestimmt, muss sich so zu Christus wenden. Erasmus achtet darauf, die Tugenden mit angenehmen sinnlichen Konnotationen zu versehen.

---

720 „Ea potest esse huiusmodi, ut singulis affectibus tuis crucifigendis eam crucis partem applices, quae potissimum respondeat. Nulla est enim omnio vel tentatio vel adversitas, quae non suum ac proprium habeat remedium in ea. Veluti cum te titillat ambitio huius mundi, cum pudet ludibrio ac contemptui esse, cogita o membrum infimum, quantus sit Christus caput tuum et quo sese tua causa deiecerit. Cum incessit animum invidiae malum, memento, quam benigne, quam candide se totum ille nostris usibus impenderit, quam bonus fuerit etiam pessimis. Cum sollicitaris a gula, recole illum felle et aceto potatum. Cum tentaris a voluptate turpi, recordare, quam tota capitis vita ab omni adfuerit voluptate, quam omnibus incommodis, cruciatibus, aerumnis plena. Cum irritat ira, succurrat statim ille, qui velut agnus coram tondente obmutuit et non aperuit os suum. Si te male urit paupertas aut habendi cupiditas sollicitat, protinus in mentem veniat ille dominus universorum pro te factus egenus, ita ut non haberet, ubi inclinaret caput suum. Atque ad eandem rationem si et in reliquis tentationibus feceris, non solum acerbum non erit vim attulisse tuis affectibus, verum etiam dulce, propterea quod intelliges isto modo te conformari capiti tuo eique pro suis immensis doloribus, quos tua causa pertulit, quasi gratium referre.“ (AS 1, S. 320-322/321-323; Übersetzung in Anlehnung an Welzig).

721 Die Gegenüberstellung einer Hauptsünde und einer Tugend im Kampf findet sich bereits im Mittelalter. Die *Psychomachia* des Prudentius aus dem 5. Jahrhundert n. Chr. zählt zu den einflussreichsten Darstellungen (vgl. Blöcker 1993, S. 9-32, hier: S. 24; vgl. auch die Darstellungen selbst im Anhang des Buches). Zu den Ursprüngen der sieben Hauptsünden vgl. Müller 2010, S. 16-28.

722 AS 1, S. 322/323.

723 „... a peccatis vere ac toto pectore resipiscunt ...“ (AS 1, S. 328/329; Übersetzung nach Welzig).

Neben der Lenkung kennt Erasmus das Mittel der Ab*lenkung*. Erasmus warnt davor, ein Laster lange beizubehalten, da eine Abkehr dann schwieriger werden würde.[724] Kleine Verfehlungen könnten sich schnell zu großen auswachsen und weitere, schlimmere nach sich ziehen.[725] Hierin ist wiederum der Imperativ der permanenten Selbstkontrolle enthalten. Versuchungen müssen unmittelbar abgewehrt werden, indem man betet und einer heiligen Aufgabe nachgeht.[726] Eine weitere Möglichkeit der Ablenkung besteht darin, sich Sätze aus der Heiligen Schrift in Erinnerung zu rufen, wobei es gut sei, „gegen jede Art von Versuchung bestimmte Sätze bereit zu haben, am besten die, von denen du schon einmal gefühlt [senseris] hast, daß sie dich ergreifen."[727] Hier enthalten ist der wichtige Hinweis, dass bereits Gefühltes auch wieder hervorgerufen werden kann und eventuell größere Wirkung entfaltet, also ein Lerneffekt einsetzt. In diesem Sinne ist das Nachfühlen und Sich-ergreifen-lassen in der Erziehung wichtig, denn so ist das Gefühlte wieder abrufbar.

4.4.3.3 Abwägen und Vergleichen

Der Intellekt erwägt das Ziel. Es gibt Abwägungen (*expendere*)[728] über die Welt, die eher ökonomischen Charakter haben[729] und solche allgemeiner Art, die einen Vergleich (*comparare*)[730] von Gutem und Schlechtem beinhalten:[731] Gott und Teufel,[732] Zeitliches und Unendliches,[733] ewige Freude und ewiges Leid,[734] ewiges Leben und ewiger Tod,[735] die Qualen des Gewissens[736] im Gegensatz zu den Früchten der Frömmigkeit, „jene sichere Ruhe der Seele und jene selige Freude des reinen Gemüts."[737] Häufig sind die jeweiligen abzuwiegenden Affekte benannt: Scham, Schande, Reue und Hass auf der einen, Ehre, Ruhm, Freude und Liebe auf der anderen Seite.[738] Die Qualen eines unfrommen Lebens (*vita impietas*) stehen den Freuden eines frommen Lebens gegenüber.[739] Die Reihe ließe

724 AS 1, S. 328/329.
725 AS 1, S. 334/335.
726 AS 1, S. 308/309.
727 „Qua quidem in re non mediocriter profuerit adversus omne tentationis genus certas quasdam sententias habere paratas, eas maxime, quibus aliquando senseris animum tuum vehementer commoveri." (AS 1, S. 308/309; Übersetzung nach Welzig).
728 AS 1, S. 324/325.
729 Im Sinne von Nützlichkeit für das Heil: AS 1, S. 350/351; vgl. auch AS 1, S. 206/207.
730 AS 1, S. 324/325.
731 AS 1, S. 184/185; AS 1, S. 210/211.
732 AS 1, S. 324/325.
733 AS 1, S. 328/329.
734 AS 1, S. 324/325.
735 AS 1, S. 326/327.
736 AS 1, S. 304/305; AS 1, S. 316/317.
737 „... secura tranquillitas animi et beatum illud gaudium purae mentis ..." (AS 1, S. 326/327).
738 Vgl. zum Beispiel zur Wollust: AS 1, S. 330-342/331-343.
739 „Iam vero praeter ista habent et in hac interim vita pietas et impietas fructus suos nimium dissimiles. Ex illa enim metitur secura tranquillitas animi et beatum illud gaudium purae mentis, quod quisquis semel degustarit, nihil tam pretiosum, nihil tam voluptarium mundus hic possidet, qui cum velit permutare. Hanc contra cum mille alia mala tum miserrimus ille cruciatus animi sibi male conscii

sich fortsetzen. Die Wertungen, die Erasmus konstruiert, sind an der Bibel bzw. an Christus ausgerichtet. Sie sind in der Regel absolut dichotom und zeigen keinen Mittelweg auf. Auch wenn Erasmus immer wieder darauf hinweist, dass anderen gegenüber Milde angebracht ist, gilt das für die eigenen Gedanken und Taten nicht. Selbstkontrolle und Selbstprüfung sind streng und von Selbstvorwürfen begleitet.[740]
Einige wenige Abwägungen betreffen den Körper. Erasmus argumentiert, ein lasterhaftes Leben wirke sich auf die körperliche Gesundheit aus[741] oder weist auf die Vergänglichkeit des Lebens und Würdelosigkeit eines wollüstigen Greises hin.[742] Besonders die Imaginationen gegen die Wollust haben naturgemäß sinnliche Konnotationen. Die ewigen Freuden des Herzens sind süß (*dulcis*), der Tod dagegen ist bitter (*acerbus*).[743] Es solle dem Menschen „in den Sinn kommen“ (*succurrere*), dass die Begierde „immer mehr Bitterkeit als Honigwein“ enthält.[744] Solche sinnlichen Imaginationen weisen wiederum darauf hin, dass Erasmus’ Anthropologie Körper und Geist umschließt, worauf gleich noch einmal zurückzukommen sein wird. Erasmus geht vom Menschen in der Welt aus und versucht die Imaginationen sinnlich nachvollziehbar auszugestalten.
Ein weiteres Argument, das Erasmus gelegentlich anführt, ist ein soziales. Die Sünde der Wollust raube den „gesamten guten Ruf“,[745] beschädige die Ehre und Würde.[746] „Mit Anständigen und Unbescholtenen“[747] solle man zusammenleben und sich solche zum Vorbild nehmen. Ein schlechtes Umfeld hat dagegen negative Auswirkungen.[748] Darin liegt offenbar eine pädagogische Implikation: Umfeld und soziale Interaktion können bei der Erziehung zur Frömmigkeit nicht außer Acht gelassen werden.
Die Abwägungen und Vergleiche sind so aufgebaut, dass die negative Darstellung einer Sache der positiven gegenübergestellt wird. Beide wechseln sich ab und zielen darauf, je einen bestimmten Affekt zu erzielen und diesen auf je eine bestimmte Sache zu lenken. Damit zielt Erasmus im Sinne Aristoteles’ auf die Konstruktion bestimmter dialektischer Beziehungen, durch die bestimmte Affekte geweckt und auf einen bestimmten Zielpunkt gelenkt werden sollen.[749] Zum Beispiel erniedrigt sich ein Mensch, der der Wolllust

consequitur.“ / „Außerdem haben aber schon in diesem Leben Frömmigkeit und Unfrömmigkeit ihre außerordentlich verschiedenen Früchte. Denn aus jener wird die sichere Ruhe des Herzens und die selige Freude des reinen Gemüts zugemessen. Die Welt besitzt nichts so Kostbares und nichts so Wohlschmeckendes, womit einer der einmal davon gekostet hat, tauschen wollte. Dieser dagegen folgen tausend andere Übel und darüber hinaus jene elende Pein eines Herzens, das sich selbst einer bösen Sache schuldig weiß.“ (AS 1, S. 326/327; Übersetzung nach Welzig).

740 „... tibi ipsi ignaviam opprobrato.“ / „... sollst du dir selbst Trägheit vorwerfen.“ (AS 1, S. 332/333; Übersetzung nach Welzig).

741 AS 1, S. 332/333. Dies korrespondiert mit manchen graphischen Darstellungen des Neides, der häufig abgebildet wird als „alte Frau, die hässlich und ausgezehrt ist, worin sich die (selbst-)zerstörerischen Auswirkungen ihrer Gefühle andeutet.“ (Meyer 2010, S. 166). Aber auch andere Sünden werden als hässlich dargestellt (vgl. Kunstmuseum Bern & Zentrum Paul Klee (Hrsg.) 2010.

742 AS 1, S. 342/343.

743 AS 1, S. 336/337.

744 „... quam semper plus aloes quam mellis habens.“ (AS 1, S. 330/331).

745 „... omnia famam […] eripit.“ (AS 1, S. 332/333).

746 Vgl. AS 1, S. 334/335.

747 AS 1, S. 342/343.

748 Zum Beispiel im Falle des Soldaten in den *Colloquia*: AS 6, S. 194/195.

749 Vgl. hierzu Kapitel 2.3.1 dieser Arbeit.

nachgibt, selbst. Doch diese Erniedrigung steht ihm nicht zu, denn Christus hat ihn leidvoll erlöst, sie ist also ungerechtfertigt, weshalb sich der Zorn dann entsprechend gegen die eigene Person zu richten hat. Und tatsächlich mündet der Abschnitt mehrfach in Selbstvorwürfe.[750] Solche kognitiv vermittelten Formen der Affektregulierung werden durch Gewöhnung und Inkorporierung ergänzt oder bauen sogar auf diesen auf.

4.4.3.4 Gewöhnung und Inkorporierung

Die Gewöhnung hat für die Erziehung zur Frömmigkeit höchste Bedeutung und beginnt zeitlich noch vor der intellektuellen Bildung.

> „Es [das kleine Kind] wird in den Tempel geführt, es lernt die Kniee beugen, die Händchen falten, das Haupt entblößen und ganz eine dem Gottesdienste entsprechende Haltung annehmen; man heißt es niederknien bei der Wandlung und die Augen nach dem Altare wenden. Diese Anfangsgründe der Mäßigkeit und Frömmigkeit lernt der Knabe bevor er sprechen lernt, und wenn sie ihm im späteren Alter zur Gewohnheit geworden, tragen sie nicht wenig zur wirklichen Religiosität bei. […][Mutter und Vater] lernt es verehren, es lernt gehorchen, lernt lieben. Allmählich verlernt es Zorn und Rache, wenn man es heißt, dem einen Kuß zu geben, dem es zürnte; es verlernt die unmanierliche Geschwätzigkeit; es lernt vor dem Greise aufstehen; es lernt sein Haupt entblößen vor dem Bilde des Gekreuzigten."[751]

In diesem Zitat wird eine Wechselwirkung von Körperhaltung und Affekt deutlich. Wie bereits ausgeführt, darf im Kontext der Erziehung die Wechselwirkung von innerer und äußerer Frömmigkeit nicht außer Acht gelassen werden. Daher finden sich hier Beispiele in denen eine innere Ordnung der Affekte aus äußerlichen Handlungen hergestellt werden soll. Durch die Gewöhnung an bestimmte Sitten und äußere Ordnungen, stellt sich auch die innere Ordnung her. Das Einüben einer bestimmten Körperhaltung kann dem-

---

750 AS 1, S. 330-344/331-345. „... tibi ipsi ignaviam opprobrato." / „... sollst du dir Trägheit vorwerfen." (AS 1, S. 332/333; Übersetzung nach Welzig); „Porro si durum tibi videatur tantillum delectamenti pro Christo contemnere, recordare, quos cruciatus ille tui caritate susceperit. Praeter communes humanae vitae iniurias quantum sacrosancti sanguinis pro te effuderit, quam ignominiosam, quam acerbam mortem pro te dependerit, et tu horum omnium immemor rursum filium dei crucifigis iterans insanas voluptates, quae caput et dominum tuum ad tam diros adegere cruciatus?" / „Ferner erinnere dich, wenn es dir hart erscheint, für Christus auf ein so kleines Vergnügen zu verzichte, welche Qualen jener aus Liebe zu dir auf sich genommen hat! Wieviel kostbares Blut hat er über die allgemeinen Unrechte des menschlichen Lebens, die er zu leiden hatte, hinaus für dich vergossen, welchen schimpflichen und bitteren Tod hat er für dich bezahlt! Und du kreuzigst, alle diese Dinge nicht achtend, den Sohn Gottes aufs neue, indem du deine tollen Vergnügungen wiederholst, die dein Haupt und deinen Herrn in so schreckliche Qualen getrieben haben!" (AS 1, S. 336/337; Übersetzung nach Welzig).

751 „Dicitur in templum, discit flectere genua, componere manusculas, aperire caput, totumque corporis habitum ad religionem formare, iubetur silere quum peraguntur mysteria, ad altare vertere oculos. Haec modestiae pietatisque rudimenta prius discit puer quam fari nouit, quae quoniam inhaerent in grandiorem aetatem, nonnullum profectum adferunt ad veram religionem. Primum nato nullum discrimen est inter parentes et alienos. Mox matrem discit agnoscere, deinde patrem. Eosdem paulatim discit et reuereri, discit obtemperare, discit amare. Dediscit iracundiam, dediscit vindictam, iussus osculum dare cui idignabatur, dediscit importunam garrulitatem. Discit assurgere seni, discit aperire caput ad imaginem crucifixi." (ASD I,2, S. 47, Z. 3-12, entspricht Declamatio de pueris, S. 18; Übersetzung in Anlehnung an Israel).

nach die innere Frömmigkeit fördern. Eine interessante Quelle ist in diesem Zusammenhang Erasmus' Schrift *De civilitate morum puerilium*.[752] In dieser Abhandlung, die Erasmus 1530 verfasste, finden sich viele, scheinbar oberflächliche Anweisungen zu sittlichen Verhaltensweisen. Dazu gehören eine Vielzahl an detaillierten Vorschriften für die Körperpflege, die Kleidung, die Tischsitten und auch der viel zitierte Hinweis, man solle für das Naseschneuzen ein Taschentuch benutzen.[753] In den Einleitungssätzen zu dieser Erziehungsschrift schreibt Erasmus:

> „Die Aufgabe zur Erziehung der Jugend besteht aus vielen Teilen, wovon der erste und daher wichtigste darin besteht, die Samen der Frömmigkeit in die sehr zarte Seele zu pflanzen; der zweite Teil besteht darin die Liebe zu den freien Künsten und deren genaue Kenntnis beizubringen; der dritte darin, Anweisungen über die Aufgaben des Lebens zu geben; der vierte besteht darin, die Unterweisung zu guten Manieren sogleich in den frühesten Jahren zu gewöhnen."[754]

Die an prominenter Stelle platzierte Betonung der Frömmigkeit als eigentliches Erziehungsziel ist entscheidend. Doch echte Frömmigkeit entsteht eben auch durch die Einhaltung äußerer, sittlicher Regeln. Zwar trennt Erasmus selbst im Traktat *De civilitate morum puerilium* sittliches Betragen und wahre innere Frömmigkeit. Er bezeichnet die Beschäftigung mit den Anstandsregeln als „primitivsten Teil der Philosophie"[755] und bleibt dabei, dass das Entscheidende die innere Haltung sei.[756] Doch wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, kennt Erasmus zugleich den Zusammenhang innerer und äußerer Ordnungssysteme. Die Motivation zur plakativen Trennung ist häufig in der eindeutigen Benennung des Zielpunktes und der Prioritäten zu sehen. Die Forderung nach scheinbar oberflächlicher Sittlichkeit ist eine Forderung, die im pädagogischen Denken und der Anthropologie des Erasmus tatsächlich tief verankert ist. Sittlichkeit ist mit Frömmigkeit in einem reziproken Verhältnis verwoben. Im Abschnitt über das Betragen in der Kirche, aus demselben Traktat, wird dies deutlich:

> „Wenn die Messe begangen wird, sollte die Haltung des ganzen Körpers in Übereinstimmung mit der Natur des Rituals stehen. […] Die Augen sollten den Prediger anschauen, die Ohren sollten ihm Aufmerksamkeit schenken, der Geist sollte sich auf ihn konzentrieren in völliger Ehrfurcht, als würdest du nicht einem Menschen zuhören, sondern als würde Gott selbst zu dir sprechen, durch den Mund eines Menschen. Wenn das Evangelium rezitiert wird, erhebe dich und versuche ehrwürdig zu zu hören. Während das Glaubensbekenntnis gesungen wird, wenn man zu der Stelle kommt ‚Und ist Mensch geworden', falle auf die Knie, gleichsam, um dich auf diese Art zu erniedrigen, zu Ehren dessen, der auf die Erde herabgekommen ist, um dich zu erlösen, obgleich er der Herr des Himmels ist; vor jenem, der sich herabließ Mensch zu werden, um dich eins zu machen mit Gott, obgleich er Gott ist. Während die heiligen Mysterien eingesetzt werden, sei dein Gesicht dem Altar zugewandt und deine Seele Christus, während du mit

752 LB I 1033-1044.

753 LB I 1034 C.

754 „Munus autem formandi pueritiam multis constat partibus, quarum sicuti prima, ita praecipua est, ut tenellus animus imbibat pietatis seminaria : proxima, ut liberales disciplinas & amet, & perdiscat : tertia est, ut ad vitae officia instruatur : quarta est, ut a primis statim aevi rudimentis civilitati morum asfuescat." (LB I 1033 B-C).

755 „... crassissimam Philosophiae partem ..." (LB I 1033 C).

756 LB I 1033 C.

> jeder Faser deines Körpers zur Frömmigkeit strebst. […] Sei dir bewusst, dass du die Kirche nur aus dem Zweck betreten hast, damit du sie als besserer und reinerer Mensch verlässt.“[757]

Wie der zitierte Abschnitt zeigt, sind für Erasmus Sittlichkeit und Frömmigkeit, Körper und Geist, Gott und Kirche aufeinander verwiesen, sodass das eine ohne das andere kaum denkbar ist. Die Verhaltensregeln zielen auf Inkorporierung und befördern die wahre Frömmigkeit. Durch eine bestimmte Körperhaltung soll ein bestimmter Affekt hervorgerufen werden. Der Körper selbst erscheint als Werkzeug Gottes: Aus dem Mund des Priesters können die Worte Gottes strömen. Der ganze Mensch – Körper und Geist – muss sich auf Christus ausrichten. Auch wenn die Ausrichtung des Geistes entscheidend ist, so kann auch der Körper durch ritualisierte Übungen vorangehen.
An anderen Stellen, stehen sittliche Vorschriften ganz selbstverständlich und absatzlos neben Vorschriften zur Übung der Frömmigkeit.

> „Wenn du das Bett mit einem Kameraden teilst, liege ruhig, werfe dich nicht hin und her und decke dich nicht auf oder sei eine Plage, indem du die Decke von deinem Kameraden wegziehst. Bevor du deinen Körper auf das Kissen zur Ruhe legst, mache das Kreuzzeichen über deiner Stirn und deiner Brust und stell dir vor, dass du dich Christus in einem kurzen Gebet blindlings übergibst.“[758]

Genau hierin zeigt sich eine Pädagogik der Selbstdisziplinierung und Verinnerlichung von Normen, deren wichtigste Momente nicht die Trennung von innerer und äußerer Frömmigkeit ist, sondern vielmehr die Schnittpunkte beider Sphären. Sie sind die pädagogische Pointen von Erasmus’ Erziehung zur Frömmigkeit. Was auf der einen Seite als pädagogischer Zugang fruchtbar scheint, ist auf der anderen Seite eine starke Verobjektivierung der zunächst personal angelegten Frömmigkeit. Sie wird in einem langen Katalog sittlicher Verhaltensregeln sichtbar gemacht. Sittlich einwandfreies Verhalten wird als Zeichen von Frömmigkeit und Bildung gedeutet, „da die wohlgeordnete Seele eines Knaben in jeder Hinsicht widerstrahlt“.[759] Zur Selbstkontrolle und Selbstdisziplinierung tritt also die Kontrolle von außen. Frömmigkeit wird am Verhalten sichtbar und überprüfbar und ist damit in ihrer idealen Form nicht nur innerlich, sondern realisiert sich in Nächstenliebe und sittlich einwandfreiem Verhalten.

757 „Cum sacra peraguntur, totum corporis habitum ad religionem decet componere. [...] Ad consionantem spectent oculi, huc attentae sint aures, huc inhiet animus omni cum reverentia, quasi non hominem audias, sed Deum per os hominis tibi loquentem. Quum recitatur Euangelium assurge, & si potes ausculta religiose. Quum in Symbolo canitur, & homo factus est, in genua procumbe, vel hoc pacto te submittens in illius honorem, qui semet pro tua salute, quum esset supra omnes coelos demisit in terras, quum esset Deus, dignatus est homo fieri, ut te faceret Deum. Dum peraguntur mysteria, toto corpore ad religionem composito ad altaria versa sit facies, ad Christum animus. […] Existima te frustra templum adisse, nisi inde melior discesseris, puriorque.“ (LB I 1037 D - 1038 A).

758 „Si cum sodali lectum communem, quietus jaceto, neque corporis jactatione vel teipsum nudes, vel sodali detractis palliis sis molestus. Pruisquam reclines corpus in cervical, frontem & pectus signa crucis imagine, brevi precatiuncula temet Chisto commendans.“ (LB I 1043 A-B).

759 „Ut ergo bene compositus pueri animus undique reluceat ...“ (LB I 1033 D).

4.5 Zusammenfassung und erste Diskussion

Im Folgenden werden die Ergebnisse der Analysen zu Erasmus von Rotterdam dargestellt. Darüber hinaus werden sie einer ersten Diskussion unterzogen. Eine zweite Diskussion wird im Vergleich mit Melanchthons Auffassung von Frömmigkeit als Ordnung der Affekte stattfinden.

Die Untersuchung hat gezeigt, dass Frömmigkeit für Erasmus ein wesentlich durch Affekte bestimmter Zustand ist. Frömmigkeit ist „ein Affekt […], durch den wir Gott um seiner selbst Willen lieben und den Nächsten um Gottes Willen".[760] Die Liebe bildet den Kern des erasmischen Frömmigkeitsbegriff: die Liebe zu Gott, zum Nächsten und in erster Linie zu Christus als dem Mittler. Diese Liebe geht bis hin zur ekstatischen Selbstaufgabe im *Lob der Torheit*. Die Liebe, und nicht die Ehrfurcht oder die Unterscheidung von innerer und äußerer Frömmigkeit, ist auch deshalb der Kern von Erasmus' Frömmigkeitsbegriff, weil er zu Erasmus' Christozentrik stimmt. Darüber hinaus macht diese Sichtweise vor allem im Kontext von Erasmus' Anthropologie und Affektenlehre Sinn.
Frömmigkeit hat drei Stufen: eine natürliche, die angeboren ist, eine christliche, zu der erzogen werden kann, und eine vollkommene, die in vollkommener Christusliebe besteht. Für Erasmus' Frömmigkeitsbegriff verbinden sich Einflüsse aus der *Devotio moderna*, des Bibelhumanismus und einer neuplatonisch-mystisch verstandenen paulinischen Theologie zu einer augustinischen Aufwertung der Affekte und des subjektiven Erlebens mit humanistischer, ethischer und pädagogischer Implikation.

Erasmus' Anthropologie ist ganz dem humanistisch-neuzeitlichen Denken verpflichtet. Der Mensch ist als Möglichkeit angelegt: zum Guten oder zum Schlechten. Daraus rechtfertigt sich die Bedeutung der Erziehung. Die Seele ist sowohl im Geist als auch im Fleisch verankert, selbst aber unbestimmt. Ihr obliegt es, sich zwischen Geist und Fleisch zu entscheiden. Nach der mittelalterlichen Tradition hat die Seele zwei Kräfte: den erkennenden (Vernunft) und den strebenden (Affekt) Seelenteil. Die Vernunft ist im Geist angesiedelt und hat trotz der Erbsünde seine Fähigkeit das Gute und das Schlechte zu unterscheiden nicht ganz verloren. Die Affekte sind im Fleisch angesiedelt und müssen beherrscht oder gelenkt werden.
Da die Affekte im Inneren des Menschen verortet sind, müssen sie dort auch geordnet und gelenkt werden. Der pädagogische Auftrag lautet in diesem Sinne, die Affekte zu kennen, zu beobachten und die Methoden der Beherrschung und Lenkung einzuüben. Zu diesem Zweck teilt Erasmus die Affekte in gute, schlechte und unbestimmte ein. Die positiv angelegten Affekte, wie Liebe und Ehrfurcht, werden jedoch nur mit Angabe der Richtung dieser Affekte beschrieben. Einige wenige Affekte sind ganz disqualifiziert, wie die körperlichen Begierden. Die Mehrzahl der Affekte ist unbestimmt und kann gelenkt werden. Die ethische Wertung dieser Affekte erfolgt aufgrund ihrer Richtung. Entsprechend bezieht sich Erasmus auf die Affektenlehre der Peripatetiker, die Affekte nutzbar machen wollen, und diese, im Sinne von Aristoteles' Tugendlehre, zur Liebe des

760 „Ad haec cum pietas sit affectus, quo Deum diligimus propter ipsum, & proximum propter Deum ..." (LB IX 90 C; für die Übersetzung dieser Stelle bedanke ich mich bei Ulrich Krumpen).

Guten lenken möchten. Die Führung übernimmt dabei die Vernunft. Die Affekte sind die Füße der Seele (*pedes in anima*).[761] Sie tragen die Seele an den von der Vernunft bestimmten Ort. Darin besteht der Grundgedanke einer Erziehung zur Frömmigkeit. Die Affekte sind dabei in der Liebe zu Christus auf ein Ziel gerichtet, das sich außerhalb der sichtbaren Welt befindet. Das Affekte der Frömmigkeit weisen in die Transzendenz und haben hierin emanzipierendes Potential.

Erasmus verteidigt mit dem freien Willen auch die Lenkbarkeit der Affekte und die Bedeutung der Erziehung selbst, wie seine Argumentation zeigt. Der Mensch müsse der göttlichen Gnade entgegengehen, auch wenn er ohne diese nichts vermag. Die Gnade hat, entsprechend der Ordnung der Welt, der Ordnung der Affekte, den drei Graden der Frömmigkeit und entsprechend der Stellung des Menschen im Kosmos, ebenfalls drei Stufen: die natürliche Gnade, die im Menschen angelegt ist und für die Erziehung genutzt werden kann, die mitwirkende Gnade, die gute Handlungen ermöglicht und den Menschen auf dem Weg zur Frömmigkeit begleitet, und die vollendende Gnade, durch die die Sünden endgültig getilgt werden. Ohne die Gnade vermag der Mensch nichts, allerdings bleibt es seine Aufgabe ihr entgegenzugehen und den nach der Erbsünde verbleibenden Willen auf Christus auszurichten. Der Wille steht auch deshalb so zentral, weil sich wahre Frömmigkeit bereits im Willen zur Frömmigkeit ausdrückt. Im Willen drückt sich die Ausrichtung der Affekte aus.
Die menschlichen Anstrengungen sind durch die Anlagen der Natur begrenzt. Um diese zu beschreiben, greift Erasmus auf die antike Humoralpathologie zurück. Entsprechend der Mischung der vier Säfte hat jeder Mensch andere innere Bedingungen für die Lenkung der Affekte und die Erziehung zur Frömmigkeit. Diese werden auch durch Alter und Geschlecht mitbestimmt. Hinzu kommt die bereits erwähnte Trübung der Seelenvermögen durch die Erbsünde.

Es wurde gezeigt, dass die klare Unterscheidung von Innen und Außen ein zentrales Merkmal wahrer Frömmigkeit darstellt. Dieselbe Unterscheidung stellt die Orientierungspunkte für die Erziehung zur Frömmigkeit bereit. Die plakative, polarisierte Darstellung zeigt das Ziel – den Geist – so deutlich wie möglich. Entgegen seiner Polemik gegen die veräußerlichten Frömmigkeitsformen, das Fleisch und die Affekte, pflegt Erasmus aber einen differenzierten Umgang mit dem Strebevermögen des Menschen. Die polemische Gegenüberstellung von Innen und Außen ist pädagogisch motiviert. Sie will den Ziel- und Fluchtpunkt möglichst deutlich markieren. Entsprechend zieht sie ein pädagogisches Programm nach sich: „Je weniger wir außen leben, desto wahrer beginnen wir innen zu leben.“[762] Der Gegner auf dem Weg zur Frömmigkeit findet sich in der Seele des Menschen selbst. Ständige Selbstkontrolle und innere Wachsamkeit werden nötig. Alle Regungen und Handlungen müssen auf ihre wahre Intention hin geprüft werden. Damit werden die Affekte zu einem entscheidenden Bewertungskriterium einer Handlung. Denn die Intention – also die Ausrichtung der mit der Handlung verbundenen

761 ASD V,3, S. 181, Z. 389-393.
762 „Tanto verius intus incipiamus vivere, quanto minus vixerimus foris.“ (AS 1, 186/187; Übersetzung nach Welzig).

Affekte – gibt der Handlung erst ihre moralische und religiöse Qualität. Daher ist die genaue Kenntnis der Affekte nötig.
Erasmus kennt Überschneidungen der Sphären Innen und Außen, denn die Seele ist sowohl im Geist als auch im Fleisch verankert. Sexuelle Enthaltsamkeit begünstigt die Wirkung des Heiligen Geistes. Die Einhaltung der weltlichen Ordnung begünstigt die innere Ordnung. Beide Ordnungssysteme korrespondieren miteinander. In diesem Sinne sind die Rituale äußerlicher Frömmigkeit nicht nur legitim, sondern notwendige Vorstufen wahrer Frömmigkeit. So sehr Erasmus veräußerlichte Frömmigkeitsformen auch kritisiert, im pädagogischen Kontext bleiben sie legitim und notwendig.

Als Erziehungsideal steht *pietas* über *eruditio*. Auch wenn beide letztlich untrennbar miteinander verbunden sind, muss sich alles an der Liebe zu Christus messen lassen, auch Erziehung und Gelehrsamkeit. Damit rückt die Lenkung der Affekte in den Mittelpunkt von Erasmus' Bildungsintention. Die Begründung der Bedeutung von Erziehung aus der trichotomischen Struktur von Mensch und Welt gilt auch und gerade für die Erziehung der Affekte. Für Erasmus ist die große Bedeutung der Erziehung selbstverständlich. Viele Beispiele zeigen, dass er Anleiten möchte, dass er Führer und Vermittler sein möchte bei der aktiv-subjektiven *Imitatio Christi*. Dies ist ein Prozess der über bloßes Nachahmen deutlich hinausgeht. Die *Imitatio Christi* realisiert sich in der personalen Integration einer objektiven Wahrheit. Wie generell für die Erziehung, greift auch in Bezug auf die Affekte Erasmus' Postulat der frühen Erziehung. Auch die anderen Grundsätze der Erziehung greifen für die Affekte: Anlagen und Neigungen der Schüler müssen beachtet werden, der Lehrer muss mit Liebe, Milde und Nachsicht zu Liebe, Milde und Nachsicht erziehen. Das *Imitatio*-Prinzip ist dabei ganz konkret auf die Affekte angewandt. Der Lehrer ist Vorbild für die Ausrichtung der Affekte.

In der Ausrichtung auf Christus und durch die Bedeutung der Gnade bekommt Erasmus Erziehungsdenken ein von der Welt emanzipiertes, transzendentes Gepräge. In diesem Sinne geht Erasmus über den aristotelischen Tugendbegriff hinaus. Das Ziel ist nicht die Tugend selbst, sondern die Liebe zu Christus. Diese wiederum beinhaltet die Tugenden. Dabei muss die Erziehung direkt auf die Affekte wirken. Zugleich müssen die Affekte den Erziehungsprozess begleiten. Erziehung muss verändern (*mutare*), wegreißen (*rapere*), erfüllen (*afficere*) und verwandeln (*transformare*). Sie muss gefühlt werden (*sensire*). Nur so bekommt sie die notwendige Tiefe und Verankerung in der Person. Dennoch bleibt die Vernunft, als der mit dem Geist verbundene Seelenteil, die ordnende, leitende und regelnde Instanz. In diesem Sinne ist die Bildung der Vernunft für die Lenkung der Affekte unverzichtbar. In diesem Punkt sind die Erziehungsideale der *pietas* und der *eloquentia* untrennbar aufeinander verwiesen. Sprachliche Bildung ist unverzichtbar. Sie ist nicht nur im humanistischen Sinne mit der Suche nach den ursprünglichen Quellen begründet, sondern auch religiös metaphysisch als Wirkmechanismus des Heiligen Geistes. Den Buchstaben kommt eine eigenständige, mystische Kraft zu. Zugleich wird durch das Lesen heilsames Wissen erworben. Affektregulierung findet in diesem Rahmen als kognitive Affektsteuerung und -beherrschung im Sinne der mittleren und späten Stoa statt.

Aus dem bisher Gesagten ergeben sich schlüssig verschiedene Übungen der Frömmigkeit. Die Vielzahl von Übungen, die Erasmus entwirft, zeigt, dass die Erziehung zur Frömmigkeit keine Floskel ist, sondern zentraler Bestandteil seiner Pädagogik. Zunächst ist das Gebet zu nennen. Die Gebetshandlung ist eine verstärkende Übung des Bittens und Dankens für eine bestimmte Ausrichtung der Affekte. Das Gebet unterbricht das Lesen und Lernen, wenn gefühlt wird, dass sich ein echter Fortschritt, das heißt eine innere Veränderung der Affekte, eingestellt hat. Das Gebet an Christus, das hier exemplarisch analysiert wurde, zeigt, wie sich Erasmus' dynamische Konzeption von Frömmigkeit konkret in das dynamische Vokabular des Gebets umsetzt. Deutlich zum Ausdruck kommen auch die Christozentrik, die Ausrichtung der Affekte als Frömmigkeit, sowie die Lenkung der Affekte hin zu zunehmender Tugendhaftigkeit, deren Vollendung in Christus gefunden wird.

Das vielleicht wichtigste Mittel zur Affektregulierung und -lenkung sind Imaginationen über Leben und Leiden Christi. Erasmus widmet einzelnen Hauptsünden im *Enchiridion* je eigene Kapitel mit Imaginationen über Christus als Gegenmittel. Den „einzelnen zu kreuzigenden Affekten" (*singulis affectibus tuis crucifigendis*)[763] werden je passende Imaginationen gegenübergestellt. Man solle sich Leben und Leiden Christi „ins Gedächtnis rufen" (*revocare*),[764] „vor das geistige Augen rufen" (*ob oculos mentis revocent*)[765] und „mit der Seele erwägen" (*cum animo reputabimus*)[766] um die Affekte zu lenken. Erasmus zielt damit offenbar auf die Affekte selbst, denn es geht um das Nachfühlen von Christi Leben und Leiden. Dadurch wird die jeweilige Richtung eines Affekts zuerst als falsch überführt und in einem zweiten Schritt auf Christus hin gelenkt. Die wirksamste Übung dieser Art sei die Imagination der Leiden Christi im Verbund mit der Dankbarkeit für die Erlösung durch ihn, so Erasmus. Damit zeigt sich Erasmus' Affektregulierung in der Tradition der *Devotio moderna* und steht auch den Exerzitien des Ignatius von Loyola nahe. Dessen Übungen intensivieren den Einsatz der Sinne und der Affekte und dynamisieren die Imaginationen bis hin zu einer „regelrechten Theaterhandlung".[767] Auch bei Erasmus findet sich dynamisches Vokabular in Bezug auf die Affekte. Sie kitzeln (*titillare*), befallen (*incessere*) und wühlen auf (*sollicitare*). Ebenso spielen sinnliche Konnotationen häufig eine Rolle (die Freude ist süß, der Tod ist bitter) und versinnlichen die jeweilige Wertung eines Affekts. So werden auch bei Erasmus die inneren Sinne zur Affektlenkung stimuliert und eingesetzt. Dabei versucht Erasmus die Tugenden mit sinnlich angenehmen Attributen zu belegen.

Mehr noch als bei der Technik der Imagination ergreift die Vernunft die Führung beim Abwägen und Vergleichen bestimmter Sachverhalte mit dem Ziel der Affektregulierung. Es handelt sich im Wesentlichen um Techniken aus der antiken Rhetorik, wie sie auch Aristoteles beschreibt. Das *Enchiridion* hält hierzu einige Beispiele bereit. Ewiges Leben und ewiger Tod werden gegenübergestellt, Freude und Leid, Gott und Teufel. Die Ver-

763 AS 1, S. 320/321.
764 AS 1, S. 26/27.
765 AS 1, S. 322/323.
766 AS 1, S. 322/323.
767 Wehr 2007, S. 144.

gleiche sind dichotom konstruiert, ohne Mittelweg. Die zu vergleichenden Gegenstände sind je kausal mit bestimmten Affekten verbunden. Die Parallelen zur Affekttheorie des Aristoteles zeigen sich auf zweierlei Arten: Erstens benutzt Erasmus kausal konstruierte Beziehungen von Gegenstand und Subjekt, die Affekte auslösen sollen. So erniedrigt sich derjenige, der der Wollust nachgibt, auf ungerechtfertigte und der Bestimmung des Menschen zuwiderlaufende Weise selbst, weshalb sich der Zorn des Betroffenen gegen sich selbst richten muss. Tatsächlich setzt Erasmus dies in Form von Selbstvorwürfen um, die der Leser sich zu machen hat. Die zweite Parallele zu Aristoteles besteht darin, dass einige Imaginationen von Erasmus auf die Erregung von Mitleid und Furcht zielen. Diese beiden Affekte finden sich in Aristoteles' Poetik. Die Tragödie hat demnach die Aufgabe, diese beiden Affekte hervorzurufen, um eine Reinigung von anderen Affekten zu bewirken. Erneut ist die Affektregulierung bei Erasmus in die Nähe einer Theaterhandlung gerückt, ohne allerdings als solche inszeniert zu werden.

Das Beten und das Lesen von vorbereiteten Textstellen aus der Heiligen Schrift sind Mittel zur Ab*lenkung*, um unerwünschte Affekte möglichst schnell zu unterbinden, damit keine Gewöhnung eintritt. Aus Furcht vor Gewöhnung an eine falsche Ausrichtung der Affekte, resultiert ein weiteres Mal der Imperativ zu permanenter Selbstkontrolle. Einmal Gefühltes kann wieder abgerufen werden, im Guten wie im Schlechten. Sinnliche Konnotationen spielen auch hier eine Rolle und unterstützen die jeweilige Wertung. Vernunft, Affekte und Sinne werden gleichermaßen angesprochen. Darüber hinaus thematisiert Erasmus auch die Bedeutung des sozialen Umfelds. Wie einige Stellen aus dem *Enchiridion* und den *Colloquia familiaria* deutlich machen, kann das soziale Umfeld und die soziale Interaktion bei der Erziehung zur Frömmigkeit nicht außer Acht gelassen werden.

In der vorliegenden Arbeit ist außerdem gezeigt worden, dass Erasmus die Methoden der Gewöhnung und der Inkorporierung zur Lenkung der Affekte einsetzt. Die Gewöhnung an tugendhafte und fromme Verhaltensweisen beginnt noch vor der intellektuellen Bildung. Anhand von Beispielen aus den Erziehungsschriften *Declamatio de pueris* und *De civilitate morum puerilium* konnte gezeigt werden, wie dabei äußere Verhaltensformen und die innere Ordnung der Affekte in einem reziproken Verhältnis aufeinander verwiesen sind. Durch Gesten der frommen Demut, der sittlichen Ehrfurcht und der christlichen Liebe soll eine Gewöhnung einsetzen und damit eine innere Ordnung der Affekte hergestellt werden. Im Abschnitt über den Kirchgang in *De civilitate morum puerilium* beschreibt Erasmus, wie sich Körper und Geist auf Christus auszurichten haben, „die Haltung des ganzen Körpers [sollte] in Übereinstimmung mit der Natur des Rituals stehen",[768] bis hin zur Blickrichtung. Durch eine bestimmte Körperhaltung kann ein bestimmter Affekt erzielt werden. Sittlichkeit und Frömmigkeit, Körper und Geist sind aufeinander verwiesen. Wieder stabilisieren sich innere und äußere Ordnungssysteme gegenseitig und stellen sich her. Auch wenn die innere geistige Haltung entscheidend ist, kann die äußere Haltung ein wichtiges Hilfsmittel zur wahren Frömmigkeit

768 „... totum corporis habitum ad religionem decet componere." (LB I 1037 D).

sein. Es handelt sich bei den Methoden der Gewöhnung und der Inkorporierung um Modi der Affektsteuerung, die keiner Intervention des Intellekts bedürfen.
Indem Erasmus die innere Frömmigkeit schließlich in der Katalogisierung äußerer Verhaltensregeln sichtbar macht, fügt er dem Imperativ der Selbstkontrolle und Selbstdomestikation ein Moment sozialer Kontrolle hinzu. Da sich wahre Frömmigkeit unweigerlich in sittlichem Verhalten ausdrückt, wird sie anhand eines Sittenbüchleins überprüfbar. Sie realisiert sich in Nächstenliebe und sittlicher Reinheit. Damit ist die in weiten Teilen personal angelegte Frömmigkeit wieder der Gemeinschaft überantwortet. Doch Erasmus wollte ohnehin nie eine Frömmigkeit ohne ethisch-soziale Verantwortung. Es kann festgestellt werden, dass Erasmus damit die sittliche Dimension der Frömmigkeit stark betont, dass sich Frömmigkeit darin aber keinesfalls erschöpft. Die Verbindung von inneren und äußeren Ordnungssystemen, die sich gegenseitig stabilisieren und herstellen, ist dabei ein wichtiges Moment seiner Pädagogik.

Die Ausrichtung der Affekte auf Christus in der Frömmigkeit im Verbund mit dem Rückgriff auf die Affektenlehre der Peripatetiker machen Frömmigkeit als Erziehungsideal verstehbar und analysierbar. Wenn Frömmigkeit ein Affekt ist, kann über die Affektenlehre eruiert werden, wie sie pädagogisch umgesetzt werden sollte. Dabei spielt die christlich-humanistische Anthropologie mit Erbsünde, Gnadenlehre und Bildungsauftrag ebenso eine Rolle wie Erasmus' Christozentrik und die damit verbundene Transzendenz in der Zielbestimmung. Die Ergebnisse der Analyse zwingen dazu, das Bild, das von Erasmus in der historischen Pädagogik gezeichnet wird, zu erweitern und zu revidieren. Erasmus ist in seinem Erziehungsdenken nicht nur vom Humanismus geprägt. Den Rahmen seiner Pädagogik bildet eine christliche Anthropologie und eine transzendente Zielsetzung. Dabei prägt die Ausrichtung aller Intention auf die Liebe zu Christus auch entscheidend seine Pädagogik. Diese zielt einerseits auf die Führung der Vernunft, kommt aber ohne affektive Betroffenheit nicht aus. Erziehung zielt auf die Lenkung der Affekte und ist von Affekten begleitet.

Aufschlussreich ist die Erkenntnis, dass Erasmus hierbei die inneren Sinne zur Affektstimulierung und -lenkung aktiviert. Affekte bewegen und werden bewegt. Dabei zielen bestimmte Übungen in der Imagination von Christi Leiden direkt auf die Affekte. Ein Vergleich des *Enchiridion* mit den Schriften der *Devotio moderna* und den *Exerzitien* des Ignatius de Loyola ist ein Forschungsdesiderat. Wie bei Ignatius hat auch bei Erasmus die Vernunft die Rolle der abwägenden und entscheidenden Instanz. Erasmus setzt hier andere Akzente als *De Imitatione Christi* und kommt darin zu einer Synthese von *Devotio moderna* und Humanismus, wie sie sich diesbezüglich auch bei Ignatius zeigt.

Die Stellung der Seele zwischen Fleisch und Geist begründet nicht nur die ambivalente Stellung des Menschen im Kosmos, sondern eine tiefgehende Ambivalenz im Menschen selbst. Die Seele wird gleichermaßen zum Geist und zum Fleisch gezogen. Während diese Ambivalenz durch ein Ritual außerhalb der Person ausgetragen werden könnte, siedelt sie Erasmus innerhalb der Person an. ‚Wahre' Frömmigkeit im Menschen zu verorten, begründet den Imperativ zum inneren Kampf. Entsprechend werden Modi der

Affektlenkung notwendig, die den inneren Kampf entscheiden und die Affekte in die Lage versetzen, die Seele zum Geist zu tragen. Genau solche Übungen entwirft Erasmus im *Enchiridion* und in seinen Erziehungsschriften: Sprachliche Bildung, Gebet, Imagination, Abwägung und Vergleich, Gewöhnung und Inkorporierung. Dies sind die inneren Übungen des inneren Kampfes, die die äußeren Rituale ersetzen sollen. Das äußerliche Ritual wird von Erasmus abgewertet und zurückgedrängt, jedoch nicht ganz verworfen. Rituale sind weiterhin notwendig für Menschen, die sich auf einer niedrigeren Stufe der Frömmigkeit befinden. Die These, Erasmus habe entscheidend zur Etablierung von Mechanismen zur Verinnerlichung sittlicher Normen und Praktiken der Selbstdomestikation beigetragen,[769] kann also auch in dieser Arbeit bestätigt werden. Sie muss allerdings um eine transzendente, religiöse Dimension in der Zielbestimmung erweitert werden. Liebe zu Christus weist über die Welt hinaus und ist damit etwas anderes als Tugend und sittliches Verhalten. Während die klassischen Kardinaltugenden (Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigung) von der Vernunft bestimmt sind, ist Frömmigkeit ein Affekt, der im Streben der Seele zu Christus über die Welt hinausweist. Erasmus möchte Frömmigkeit auch in den Schriften zur Sittlichkeit erreichen.[770] Auch die scheinbar oberflächlichen Übungen der sittlicher Verhaltensweisen, haben für ihn das Potential zur Übung wahrer, innerer Frömmigkeit. Zudem denkt Erasmus immer auch die Wirkkraft der Gnade mit, der er, theologisch gesehen, den größten Anteil zuschreibt. Allerdings betont er dieses entlastende Moment nicht. Erasmus kann und will den Menschen nicht aus seiner ethischen und religiösen Verantwortung entlassen. Der starke normative Druck, der daraus entsteht, wird implizit zum Thema der Reformatoren.

769 Tenorth 2008, S. 61 & 63f.; Musolff 1997, S. 274f.

770 Hier gilt es Elias' Interpretation zu ergänzen (vgl. Elias 1939/1997 I, S. 158-165).

5 Frömmigkeit und die Ordnung der Affekte bei Philipp Melanchthon

Ziel der nachfolgenden Kapitel ist es, Melanchthons Verständnis von Frömmigkeit als Erziehungsideal herauszuarbeiten. Dabei sind seine Anthropologie und seine Affektenlehre entscheidend. Melanchthon unterscheidet zwei Formen von Frömmigkeit, die er in seiner Schrift *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt* von 1521/22 klar darlegt. Ausgehend davon müssen auch zwei Affektenlehren herausgearbeitet werden: eine theologische, die hier anhand der *Loci communes*[771] von 1521 expliziert wird, und eine philosophische, die anhand der *Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum*[772] von 1550 herausgearbeitet wird. Darüber hinaus müssen Äußerungen aus der Schrift *Liber de anima*[773] von 1553 und dem *Underricht der Visitatoren an die Pfarrhern im Kurfürstenthum zu Sachssen* von 1528 herangezogen werden. Diese Schriften sind für Melanchthons Anthropologie und Affektenlehre die wichtigsten hier verwendeten Quellen. Um die Ergebnisse der Analyse des Frömmigkeitsbegriffs auf Melanchthons Erziehungsdenken zu konkretisieren, werden eine Reihe von pädagogischen Schriften herangezogen. Dazu zählen Melanchthons viel zitierte Wittenberger Antrittsrede *De corrigendis adolescentiae studiis* von 1518, die Rede *Encomium eloquentiae* von 1523, die kurze Schrift *Pietas et Eruditio*, die im Jahr 1533 einen Katechismus von

771 Die *Loci communes* von 1521 können als erste protestantische Dogmatik gesehen werde. Titel und Form in der Abfassung als *Loci communes* (wörtlich: allgemeine Orte; gemeint sind Allgemeinplätze, Hauptpunkte, Hauptbegriffe) zeigen Melanchthons humanistische Prägung (Strohm 2000, S. 354). Melanchthon knüpft mit dem *Loci*-Verfahren an Agricola und Erasmus an. Erasmus riet den Studenten in seiner *Theologischen Methodenlehre* (*Ratio* (AS 3, S. 117-495); erstmals erschienen 1518, dann ab 1519 als Einleitung zur Ausgabe des Neuen Testaments) sich bis zu 300 Schlüsselbegriffe zurechtzulegen. Auch Melanchthon betonte für seine *Loci* den Nutzen, systematisch Argumente für Urteile in Diskussionen zusammengestellt zu haben und die Bedeutung als Gedächtnisstütze. Indem er in den *Loci* „die der Schrift innewohnenden Hauptaussagen“ sah, ging er über die Sicht von Agricola und Erasmus hinaus (vgl. Kuropka 2002, S. 48f.; Zitat: S. 49). Melanchthon machte mit dem Titel späterer Ausgaben klar, dass es ihm um die Sache selbst gehe, nicht nur um die Worte. Melanchthon hat die *Loci* selbst ständig überarbeitet. Die *Heubtartikel Christlicher Lere* von 1553 sind die, von ihm selbst verfasste deutsche Version (vgl. Scheible 1997, S. 140-142). Diese ist fast viermal so umfangreich wie die erste Version. Es gibt drei Bearbeitungsstufen und von diesen wiederum jeweils mehrere neu bearbeitete Auflagen (vgl. hierzu auch Jung 1998, S. XIV). Für diese Arbeit wurden nur die Ausgabe von 1521 und die *Heubtartikel* verwendet.

772 Das Buch wird hier zitiert als ‚EDE‘, in lateinisch-deutscher Ausgabe 2008 herausgegeben von Günter Frank. Zur Rezeption und zeitgenössischen Kritik des Werkes vgl. Kraye 1997, S. 204-209. Frank zählt im 16. Jahrhundert allein 53 Drucke und Neuauflagen von Melanchthons Ethik und bescheinigt ihr einen hervorragenden Erfolg. Zugleich gibt er zu beachten, dass die Rezeption des *Corpus Aristotelicum* im 16. Jahrhundert insgesamt enorm war (vgl. Frank 2003, S. 163f.). Zur Verbreitung, den Übersetzungen und der Rezeption von Aristoteles’ ethischen und politischen Schriften vgl. Frank 2008, S. XXIV - XXIX. Die ethischen Schriften Melanchthons sind in CR 16 abgedruckt.

773 CR 13, Sp. 5-178; Teile daraus sind abgedruckt und übersetzt in GuB, S. 74/75-78/79, sowie GuB, S. 80/81-88/89.

Ambrosius Moibanus einleitete, das *Enchiridion elementorum puerilium* von 1523 und Melanchthons *Kleiner Katechismus* von 1549/1554. Darüber hinaus ist die Schulordnung des *Underrichts der Visitatoren* interessant. Die Studie von Jung zu Melanchthons Frömmigkeitsbegriff (1998 & 2003), Franks Studien zu Melanchthons theologischer Philosophie (1995, 2008, 2012) und die Studien von zur Mühlen (1977, 1980, 1992, 1996) und Helm (1998) zu Melanchthons Affekttheorie sind als die wichtigsten hier verwendeten Untersuchungen zu nennen. Mit Melanchthons Pädagogik hat sich zuletzt Schmidt (1989 & 1996) ausführlich beschäftigt.
Im weiteren Vorgehen wird Melanchthons Begriff von Frömmigkeit in den Kontext seiner pädagogischen, anthropologischen und theologischen Überlegungen gestellt. Damit kristallisiert sich sein Erziehungsdenken um eine bestimmte Ordnung der Affekte, die es deutlich zu machen gilt. Das Ideal der Frömmigkeit ist dafür der entscheidende Kodex. Melanchthon hat in seinen Unterrichtsmaterialen seine Vorstellungen für die Erziehung zur Frömmigkeit umgesetzt. Die Methoden, die er dafür vorgesehen hat, werden anhand dieser Materialien herausgearbeitet. Zunächst muss aber geklärt werden, inwiefern sich Frömmigkeit durch bestimmte Affekte auszeichnet.

5.1 Die Affekte der Frömmigkeit

Melanchthon verfasste in den Jahren 1521/22 eine Schrift mit dem Titel *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt*.[774] Darin ist sein Verständnis von Frömmigkeit in aller Deutlichkeit dargelegt. Bevor auf die Schrift selbst eingegangen werden kann, muss die Bedeutung des Wortes Frömmigkeit im reformatorischen Kontext besprochen werden. Helmar Junghans übersetzt in der neudeutschen Fassung *Fromkeyt* mit Gerechtigkeit.[775] Dies ist daraus zu erklären, dass Melanchthon die Unterscheidung von christlicher und weltlicher Frömmigkeit aus der Rechtfertigungslehre herleitet. Junghans selbst verweist auf die Wurzeln in der mittelalterlichen Zweiregimentenlehre.[776] Der Bezug von Frömmigkeit zu Gesetz, Gesetzestreue und Gerechtigkeit, wie er bei den Reformatoren betont wird, ist damit berücksichtigt.[777] Dennoch ist dafür zu plädieren, *Fromkeyt* als Frömmigkeit zu übersetzen – aus zwei Gründen. Erstens, weil die Bedeutung von ‚fromm‘ in den Schriften der Reformatoren variiert. Die Akzentuierung als Gerechtigkeit ist in den 20er-Jahren des 16. Jahrhunderts am deutlichsten, nimmt aber später wieder ab.[778] In seiner Ethik von 1550 verwendet Melanchthon die Begriffe *pietas* für Frömmigkeit und *iustitia* für Gerechtigkeit,[779] unterscheidet also zwischen beiden Begriffen. Zweitens bedeutet der Begriff Gerechtigkeit eine vorzeitige Engführung auf die Rechtfertigungslehre und drängt die Bedeutung der Affektenlehre in den Hinter-

774 MSA 1, S. 171-175 (= CR 1, S. 523-528).
775 Md 2, S. 12-16.
776 Vgl. Junghans in der Anm. zur Übersetzung in Md 2, S. 12.
777 Vgl. Moser 1967, S. 168-174.
778 Moser 1967, S. 177.
779 Vgl. die Verwendung des Wortes *iustitia* auch in Bezug auf die Rechtfertigungslehre in EDE, S. 142/143.

grund, die, wie gezeigt werden wird, geeignet ist, weitere Aspekte von Melanchthons Frömmigkeitsbegriff offenzulegen.
Die Schrift vom *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt* ist möglicherweise aus einer Vorlesung hervorgegangen. Sicher ist, dass sie 1522 als Flugschrift im Umlauf war und dann für den Unterricht eingesetzt wurde, denn sie ist in katechetischen Sammlungen aufgenommen worden.[780] In dieser kurzen und pointierten Schrift gibt Melanchthon in gewohnt klarem Stil eine Definition von Frömmigkeit. Zentral ist dem Titel entsprechend die Unterscheidung zweier Formen von Frömmigkeit. Zuerst definiert er die weltliche Form im Anschluss an Paulus' Kolosserbrief.[781]

> „Weltliche Fromkeit nennt Paulus zu den Colossensern στοιχεῖα χόσμου, der Welt Ordnung. Dise steht in ausserlicher zucht, erberkeyt,[782] geberden, sitten und breuchen, und die Vernunfft mag dise begreiffen. Ja, sie ist der vernunfft yngepflantzt von Gott, wie dem baum yngepflantzt ist, das er dyse oder andere frucht trag. Also ist dem menschen yngepflantzt dyser verstand, das er helt,[783] man sol niemant beschedigen, man sol gemeynen frid erhalten, man sol zucht erzeygen vor yederman. Also weyt streckt sich menschliche fromkeyt, als weyt menschliche vernunfft von yhr selb sehen mag."[784]

Grundlegend ist der Begriff der Ordnung. Diesen Teil der Frömmigkeit zu erfüllen, bedeutet die weltliche Ordnung und die weltlichen Gesetze einzuhalten. Dem Menschen von Gott gleichsam natürlich eingepflanzt, ist dieser Teil der Frömmigkeit mit der Vernunft fassbar. Die Vernunft ist zugleich die Grenze der weltlichen Frömmigkeit. Sie kann weder das Gesetz noch die Barmherzigkeit Gottes begreifen.[785] Damit ist angezeigt, dass Melanchthon die lutherische Rechtfertigungslehre als Ausgangspunkt für seine Definition von Frömmigkeit nimmt. Dies wird im nächsten Kapitel in Bezug auf die Affektenlehre weiter auszuführen sein. In der Bezugnahme auf Sitte und Vernunft ist die Bedeutung der weltlichen Frömmigkeit für die Ordnung der Affekte angedeutet. Mit seiner Auffassung von weltlicher Frömmigkeit betont Melanchthon die althergebrachte Bedeutung des mittelhochdeutschen Wortes „frum" als „tüchtig", „tapfer", „rechtschaffen", „trefflich".[786] Auch die Pädagogik ist der weltlichen Frömmigkeit zugeordnet. Die „kinderzucht"[787] ist eine von Gott gewollte und den Eltern aufgetragene „eusserlich übung".[788] Durch sie sollen grobe Sünden vermieden und die Einhaltung sittlicher und religiöser Regeln gewährleistet werden.[789] Zur Rechtfertigung vor Gott genügt Erziehung nicht[790] und ist für sich genommen nur „heucheley".[791] Wie genau Melanchthon eine solche weltliche Frömmigkeit ausbuchstabiert und wie sie sich in die Pädagogik umsetzt, ist

780 Vgl. Junghans in der Anm. zur Übersetzung in Md 2, S. 12.
781 Kol 3,18-4,1.
782 Ehrbarkeit.
783 einhalten.
784 MSA 1, S. 171, Z. 2 - S. 172, Z. 5 (= *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt* (1521/22)).
785 Vgl. MSA 1, S. 172, Z. 6-17.
786 Jung 1998, S. 8.
787 MSA 1, S. 174, Z. 13.
788 MSA 1, S. 174, Z. 15.
789 MSA 1, S. 174, Z. 17-22.
790 MSA 1, S. 173, Z. 34-35.
791 MSA 1, S. 174, Z. 4.

Gegenstand dieser Untersuchung. Wie der Ausdruck „yngepflantzt von Gott“ impliziert, ist diese weltliche Frömmigkeit in Melanchthons Naturtheologie begründet. Die kurzgehaltene Besprechung allgemeiner moralischer Verbindlichkeiten und der Vernunft verweisen auf die ethischen Schriften Melanchthons zum vertieften Verständnis der weltlichen Frömmigkeit. Sie wird in Kapitel 5.2.3 dieser Arbeit ausführlich besprochen. Dabei wird sich zeigen müssen, ob und inwiefern hierin eine Struktur für die Ordnung der Affekte gesehen werden kann.

Der zweite Teil der Definition behandelt die „gotliche Fromkeyt“.[792] Sie ist von der weltlichen völlig verschieden.

> „Diß ist nu gotliche Fromkeyt in uns, die Christus in uns wirckt mit dem heylgen geyst, das ist, wenn unser hertz vom heylgen geyst bewegt wurt, das es erschrickt vor dem grossen zorn Gotis von unser sunden wegen und ergreyfft die gnad und verzeyhung der sund durch Christum unnd empfahet also trost und gewint eyn sichere, frolich hertzhafftige zuversicht zu Gott, das es sich mutiglich Gott ergibt ynn allen anstossen und versicht sich guts zu Gott und merckt, das er allenthalb eyn auffsehen uff uns hatt und wirckt umb uns in allen creaturen, ernert, handhabt, erhellt alle creatur. Solchs beschleußt das hertz von Gott gewißlich, wo der heylige geyst ist, der von Got in uns also zeugnus gibt Joh. 16. et Ro. 8. Dis gewiß beschliessen nennet Paulus zu den Colossensern am Andern πληροφορία. Solche erkantnus Gottis und solcher glaub ist gottliche Fromkeyt in uns. […] Es wirckt auch solcher glawb in uns eyn demutig hertz, das do fult, wie wir billich unterworffen sollen seyn allen creaturn, wie Christus ist worden der nidrigst unter allen menschen […]. Denn wan das hertz sicht, was es woll fur Gott verdient hab und wie genediglich es doch begnadet und begabet sey, so kan es sich nicht enthalten, es muss sich selb vernichten und unterwerffen yederman, yederman dienen etc. Und wie der heylig geyst reyn ist, also wurt eyn keusch, reyn hertz, das do erschrickt vor unkeuschem lust und begird.“[793]

Diese Definition der christlichen Frömmigkeit enthält eine Reihe von Aussagen, die den Bereich der Affekte betreffen. Es wird deutlich, dass diese Form der Frömmigkeit von Affekten bestimmt wird. Während die weltliche Frömmigkeit im Einhalten des Gesetzes besteht, ist die christliche Frömmigkeit ganz im Bereich der Affekte verortet.

Jung interpretiert, Frömmigkeit sei hier „als ein Prozess aufgefaßt“.[794] Der Prozess führt von der Wirkung des Heiligen Geistes über das Erschrecken des Herzens zum Ergreifen der Barmherzigkeit und den damit verbundenen Affekten Trost, Freude, Zuversicht, Gottvertrauen und Demut. Im Vergleich mit Erasmus scheint der Prozess jedoch deutlich abgekürzt. Die christliche Frömmigkeit scheint mit dem Wirken des Heiligen Geistes unmittelbar einzutreten und abgeschlossen zu sein. Das Herz wird erneuert (nicht etwa gelenkt oder geändert). Des Weiteren ist Jungs Interpretation zu folgen, es handele sich um eine Beschreibung in „psychologischen Kategorien“.[795] Es zeigt sich deutlich, dass Melanchthon die christliche Frömmigkeit als einen Zustand betrachtet, der in erster Linie die Affekte betrifft.

Wie ist die Stelle weiterhin zu interpretieren? Der Mensch scheint eine passive Stellung einzunehmen. Der Heilige Geist bewegt das Herz, er ist es, der wirkt. Zentral sind die

---

792 MSA 1, S. 173, Z. 1; Melanchthon verwendet synonym auch „Christliche Fromkeyt“ „rechte Fromkeyt“, „lebendige Fromkeyt“ und „vera pietas“ (Jung 1998, S. 9).

793 MSA 1, S. 173, Z. 1-28.

794 Vgl. auch Jung 1998, S. 9.

795 Jung 1998, S. 9f., Zitat: S. 9.

Affekte Gottesfurcht, Vertrauen, Trost, Freude und Demut. Gottesfurcht entsteht aus dem Erschrecken vor der eigenen Sünde, Vertrauen und Trost aus der Realisation von Gottes Barmherzigkeit. Der Trost weitet sich aus und wird eine „sichere, frolich hertzhafftige zuversicht zu Gott“, also Gottvertrauen. Die Erkenntnis Gottes vollzieht sich zuerst im Bereich der Affekte. Daraus ergibt sich der Affekt der Demut und das Bedürfnis nach Selbstaufgabe und nach Abtötung des Herzens. Auf diesen Punkt wird noch genauer einzugehen sein, denn er ist nur im Kontext der theologischen Anthropologie Melanchthons zu verstehen.
Es ist die christliche Frömmigkeit, „die Gott furnemlich foddert“, die das „ewig leben“ bringt und die den Menschen vor Gott gerecht macht.[796] Die weltliche Frömmigkeit kann das nicht leisten.[797] Entscheidend ist weiter, dass einmal gefühlte Frömmigkeit verbindlich und zwingend ist. Der Mensch muss sich unterwerfen, das Herz „kan [...] sich nicht enthalten“. Die Reinheit des Heiligen Geistes führt zur Reinheit des Herzens. Die Erneuerung durch den Heiligen Geist setzt sich in sittliche Verhaltensweisen um, oder anders gesagt: die christliche Frömmigkeit wirkt in die weltliche hinein.
Zum Ende der Schrift wird Frömmigkeit auf den Dekalog verwiesen: „Diß alles ist gefaßt inn die zehn gebot“.[798] Die erste Tafel, das heißt die ersten drei Gebote, machen die christliche Frömmigkeit aus. In ihnen geht es – folgt man Melanchthon – um die Beziehung des Menschen zu Gott. Gott wendet sich dem Menschen zu, er möchte „mitt uns zuthon haben“.[799] Er straft und schenkt Barmherzigkeit, er ist „helffer und richter“,[800] weshalb das zweite Gebot dazu auffordere, Gott um Hilfe zu bitten und ihn anzubeten.[801] Während das erste Gebot fordert, „das man sich zu yhm wend“,[802] besagt das dritte Gebot „das Got allein in uns würcke“,[803] so Melanchthon. Hier klingt bereits 1521/22 die theologische Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Zustimmung (*assensio*) an, die im Laufe der Analyse von Melanchthons Frömmigkeitsbegriff besprochen werden muss.
Die weltliche Frömmigkeit beginnt mit dem vierten Gebot, denn dieses „unterwurfft uns den Eltern und aller oberkeyt.“[804] Die restlichen Gebote werden unter Auslassung des siebten Gebotes einfach aufgezählt. Somit sind die zehn Gebote als objektiver Diagnosekatalog für Frömmigkeit eingeführt. Inwiefern genau darin eine Struktur für die Ordnung der Affekte zu sehen ist, wird im Weiteren zu klären sein.

Warum unterscheidet Melanchthon in dieser Phase der Reformation die beiden Bereiche der Frömmigkeit so deutlich? Ein Hinweis zur Beantwortung dieser Frage findet sich in den *Loci* von 1521. Hier geht es Melanchthon darum, den Unterschied von weltlicher und geistlicher Herrschaft aufzuzeigen. Dabei betont er, dass geistliche Fürsten Diener

---

796 MSA 1, S. 173, Z. 15-19.
797 MSA 1, S. 173, Z. 35.
798 MSA 1, S. 174, Z. 29.
799 MSA 1, S. 174, Z. 31f.
800 MSA 1, S. 174, Z. 36.
801 MSA 1, S. 174, Z. 34-37.
802 MSA 1, S. 174, Z. 28f.
803 MSA 1, S. 175, Z. 1.
804 MSA 1, S. 175, Z. 2.

seien und kein Recht hätten, weltliche Gesetze aufzustellen.[805] Die scharfe Trennung von Welt und Geist dient also zunächst dazu, der geistlichen Elite ihre Grenzen aufzuzeigen. Melanchthon positioniert sich dabei, wie Luther, in einer Auseinandersetzung, die bereits im späten Mittelalter begonnen hatte. Diese Auseinandersetzung drehte sich um die Frage: Hat Christus Petrus sowohl das weltliche als auch das geistliche Regiment übertragen oder sind beide getrennt?[806] Melanchthon bestimmt das Verhältnis der beiden Regimente, indem er sie trennt und die Führung des geistlichen Regiments völlig anders versteht als die des weltlichen. Denn während die weltliche Gewalt Gesetze erlassen und durchsetzen muss, ist es der geistlichen untersagt dies zu tun.[807] Dass der soeben eskalierte Fall Luther und die, im Jahr der Veröffentlichung der *Loci* ausgestellte, Bannbulle in den *Loci* als Beispiele dienen, ist nicht verwunderlich.[808]
Die Gründe für die scharfe Trennung von weltlicher und christlicher Frömmigkeit sind also auf der realpolitischen Seite die Rehabilitierung Luthers, auf der theologischen die Positionierung in der Auseinandersetzung um die zwei Regimente, sowie die Parteinahme für die Theologie Luthers.

Wie ist Frömmigkeit in Melanchthons Leben und Theologie zu verorten? Die Literatur gibt hier sehr unterschiedliche, teils widersprüchliche, oft oberflächliche Urteile ab.[809] Die einzige Studie, die sich explizit und gründlich mit dem Verhältnis von Theologie und Frömmigkeit bei Melanchthon auseinandersetzt, ist die Habilitationsschrift von Martin H. Jung.[810] Die gelebte Frömmigkeit Melanchthons bilde „den allgemeinen Erfahrungshintergrund“[811] für seine theologischen Studien, und umgekehrt seien theologische Überlegungen konstitutiv für seine Gebetspraxis, so Jung.[812] Theologie und Frömmigkeit durchdringen sich. Ohne (theologische) Gotteserkenntnis keine wahre Frömmigkeit, ohne Frömmigkeit kein tiefes Verständnis der Theologie.[813] Darüber hinaus stellt Jung Verbindungen mit Humanismus und Mittelalter fest, und natürlich mit der Rechtfertigungslehre der Reformation.[814]

Bis hierher kann festgehalten werden: Der Frömmigkeitsbegriff Melanchthons ist im Bereich der christlichen Frömmigkeit von der lutherischen Gnadenlehre geprägt, im Bereich der weltlichen Frömmigkeit sind die Begriffe Ordnung, Sitte und Vernunft strukturgebend. Es sind damit ethische, religiöse und spezifisch lutherische Komponenten auszumachen. Dass die christliche Frömmigkeit durch Affekte konstituiert ist, liegt offen zutage und muss im Kontext der Theologie Melanchthons vertieft untersucht werden. Dass aber auch die weltliche Frömmigkeit einen Ordnungsbegriff für Affekte dar-

805 LC 10,8ff.
806 Vgl. Junghans 2008, S. 28f.
807 LC 10,1-19.
808 LC 10,11.
809 Für Überblick zur älteren Literatur und deren Kritik vgl. Jung 1998, S. 311-316.
810 Jung 1998.
811 Jung 1998, S. 316f.
812 Jung 1998, S. 319f.
813 Jung 1998, S. 316-321.
814 Jung 1998, S. 323-327.

stellt, erhellt sich nur vor dem Hintergrund von Melanchthons Naturphilosophie und Ethik.

5.2 Frömmigkeit im Kontext von Anthropologie und Affektenlehre

Um Melanchthons Bild des Menschen zu verstehen, genügt es keineswegs, nur sein Bild der Seele zu betrachten. Unweigerlich wird es nötig, seine Lehren von Sünde, Gnade, Glaube und Rechtfertigung zu untersuchen, die sich alle in der Dialektik von Gesetz und Evangelium bewegen. Im Zentrum steht stets die Affektenlehre. Wie gezeigt werden wird, entwickelt Melanchthon, analog zu seinem Frömmigkeitsbegriff bzw. vice versa, neben seiner theologisch-christlichen Affektenlehre eine philosophisch-weltliche. Sowohl der christliche, als auch der weltliche Bereich tragen pädagogische Implikationen für den Umgang mit Affekten.

5.2.1 Christliche Frömmigkeit: Affekte im Kontext der Theologie

Ausgangspunkt der protestantischen Anthropologie ist der Mensch, der mit der Erbsünde belastet ist. Die Reformation radikalisiert die Sünde auf zweierlei Arten. Erstens ist der Mensch absolut der Sünde ausgeliefert. Zweitens ist die Sünde selbst absolut. Sie bedeutet nicht nur eine moralische Verfehlung, sondern ist ein „Aufstand gegen Gott“.[815] Sie richtet sich nicht gegen die Gebote, sondern gegen Gott selbst. Daher sind die Kräfte des Menschen nicht nur beschränkt, sondern grundsätzlich verkehrt.
Melanchthon entfaltet sein Bild von den Kräften des Menschen gleich zu Beginn der *Loci Communes* von 1521 in voller Klarheit:[816]

> „[...] wir teilen den Menschen ohne viel Worte in zwei Teile ein. In ihm ist nämlich die Kraft, erkennen zu können, sowie die Kraft, durch die er entweder dem folgt oder das zurückweist, was er erkannt hat. Die Erkenntniskraft ist die Kraft, durch die wir wahrnehmen oder verstehen, schlußfolgern, das eine mit dem anderen vergleichen, das eine aus dem anderen berechnen. Die Kraft, aus der die Affekte hervorgehen, ist die, mit der wir entweder das Erkannte verwerfen oder ihm folgen. Diese Kraft nennt man bald Wille, bald Affekt, bald Trieb.“[817]

Die Affekte sind mit dem Willen gleichgesetzt und bilden den Antrieb des Menschen. Melanchthon lehnt eine weitere Teilung der appetitiven Seelenkräfte ab. Die traditionelle Unterscheidung von „appetitum intellectum et sensitivum“[818] (*vernünftigem und sinnli-*

---

815 Pöhlmann, LC, Anm. 223, Zitat ebd.; vgl. auch Pöhlmann, LC, Anm. 109.

816 Zur Anthropologie der *Loci* vgl. Maurer 1996 II, S. 244-261.

817 „... sed paucis in duo partimur hominem. Est enim in eo vis cognoscendi, est et vis, qua vel persequitur vel refugit, quae cognovit. Vis cognoscendi est, qua sentimus aut intellegimus, ratiocinamur, alia cum aliis comparamus, aliud ex alio colligimus. Vis, e qua affectus oriuntur, est, qua aut adversamur aut persequimur cognita. Hanc vim alias voluntatem, alias affectum, alias appetitum nominant.“ (LC 1,8-9; Übersetzung in Anlehnung an Pöhlmann).

818 LC 2,131.

chem Trieb) verurteilt er als scholastische Irreführung. Damit wolle man einen Teil der Affekte von der Sünde ausnehmen.[819]

> „VI. Denn es ist nicht nur der Teil des Menschen, den sie sinnlichen Trieb nennen, den Affekten der Sünde unterworfen. VII. Da die Schrift bezeugt, daß das Herz unrein ist, sind folglich alle menschlichen Kräfte unrein. VIII. Denn mit Herz ist nicht nur der sogenannte sinnliche Trieb gemeint, sondern der Sitz aller Affekte, der Liebes- und Haßgefühle, der Gotteslästerung und des Unglaubens."[820]

Dies hat weitreichende Folgen. Der Mensch ist schlechterdings nicht in der Lage, sich aus eigener Kraft von der Sünde zu befreien oder eine gute Tat zu vollbringen. Grundlegend für Melanchthons Verständnis der menschlichen Kräfte ist seine philologische Analyse des Fleisch-Begriffs der Bibel. Es liege ein Missverständnis vor, so Melanchthon, wenn unter dem Begriff ‚Fleisch' nur der Leib verstanden würde. Vielmehr sei ‚Fleisch' der Begriff, mit dem der ganze Mensch gemeint sei, also auch „die besten, vorzüglichsten Kräfte des Menschen ohne den Heiligen Geist."[821] Sein Gegenstück sei der Geist, nicht etwa der vernünftige Teil der Seele. Der Begriff Geist bezeichne „den Heiligen Geist selbst und seine Bewegungen und Werke in uns."[822] Die Trennlinie zwischen Geist und Fleisch und zwischen Gott und Welt ist damit radikal gezogen. Auch die Vernunft, der höhere Seelenteil, ist disqualifiziert. Daraus kontrastiert Melanchthon Philosophie und Theologie explizit mit Blick auf die Affekte.

> „Die Philosophie beachtet nur die äußeren Masken der Menschen. Die Hl. Schrift beobachtet die innersten, unfassbaren Affekte. Obwohl der Mensch durch sie regiert wird, beurteilen sie ihn nach den Werken statt nach der Beschaffenheit der Affekte. Und da wir in allen Werken das Unsere suchen, müssen sie wirklich Sünde sein."[823]

Sünde wird definiert als ein „krummer Affekt und eine krumme Bewegung des Herzens gegen das Gesetz Gottes".[824]

> „Die Erbsünde ist eine lebendige Wirklichkeit, die in allen unseren Teilen und zu allen Zeiten Frucht trägt: die Sünden. Denn wann kocht die menschliche Seele nicht von niederträchtigen Begierden […]? Geiz, Ruhmsucht, Haß, Neid, Eifersucht, die Flammen der Lüste, den Zorn,

819 LC 2,131.

820 „VI. Non enim tantum pars hominis, quam vocant appetitum sensitivum, est obnoxia affectibus peccati. VII. Quandoquidem cor immundum esse scriptura testatur, consequitur omnes vires humanas esse impuras. VIII. Significat enim cor non modo sensitivum appetitum, quem sic isti vocant, sed sedem omnium affectuum, amorum, odiorum, blasphemiae, incredulitatis." (LC 2,123-125; Übersetzung nach Pöhlmann).

821 „... carnis [...] significat optimas naturae humanae ac praestantissimas vires citra spiritum sanctum." (LC 2,58; Übersetzung nach Pöhlmann).

822 „Rursus spiritus significat ipsum spiritum sanctum et eius motiones atque opera in nobis." (LC 2,58; Übersetzung nach Pöhlmann).

823 „Philosophia non respicit nisi externas hominum larvas. Sacrae literae penitissimos et incomprehensibiles affectus observant, quibus cum regatur homo, de operibus pro affectuum ratione iudicant. Et cum in omnibus operibus nostra quaeramus, necesse est ea revera peccata esse." (LC 2,45; Übersetzung nach Pöhlmann).

824 „Pravus affectus pravusque cordis motus est contra legem dei, peccatum." (LC 2,6; Übersetzung nach Pöhlmann).

> wer spürt sie nicht? Die ursprünglichsten Affekte Anmaßung, Hochmut, pharisäischer Stolz, Verachtung Gottes, Misstrauen gegen Gott, Gotteslästerung spüren wenige.“[825]

Die krummen Affekte sind eine Folge der Erbsünde. Der Mensch bemerkt die verwerflichsten Affekte aufgrund seiner Verblendung nicht. Die Anlehnung an den Katalog der Hauptsünden ist offensichtlich. Der Mensch kann nicht gut sein, alle seine Werke sind „gänzlich mangelhaft und todeswürdige Sünden“.[826] Für Melanchthon ist der Mensch von Natur aus „arg“,[827] „von Natur aus unfromm“ (*impii*).[828] *Impietas* besteht in der Unfähigkeit des Menschen Gott zu lieben,[829] denn er ist ganz in der Selbstliebe (*amor sui*) gefangen.[830] Die Affekte des Menschen sind durch die Erbsünde derart „krumm“ (*pravus*)[831] und „gottlos“ (*impii*),[832] dass der Mensch Gott „verachtet“ (*contemnere*).[833] Aus *impietas* gibt es kein Entrinnen: „Denn die Schrift sagt nun einmal, daß alles Trachten der Gedanken des menschlichen Herzens eitel und krumm ist.“[834] Dadurch, so wird deutlich, rücken die Affekte ins Zentrum von Melanchthons Anthropologie.[835] Melanchthon marginalisiert die Affekte nicht, sondern nimmt sie radikal ernst.[836] Sie stehen im Mittelpunkt der Erbsündenlehre, die den Ausgangspunkt aller anthropologischen Überlegungen bildet. Die Affekte regieren den Menschen.[837] Sie sind nicht nur die stärksten Kräfte,[838] sie sind als die entscheidenden Kräfte des Herzens rechtfertigungsrelevant. Sie sind Ziel göttlicher Intervention, Ausgangspunkt der Sünde aber auch des Glaubens. Sünde und Glaube selbst sind von Affekten bestimmte Zustände. Die Erbsünde äußert sich, wie bei Augustinus,[839] zuerst in der Eigenliebe,[840] der Glaube dagegen wird als „Vertrauen“[841] charakterisiert. Der Glaube ist eine *„*sichere, frolich hertzhafftige zuversicht zu Gott, das es [das Herz] sich mutiglich Gott ergibt ynn allen anstossen“,[842] wie es in der Charakterisierung der christlichen Frömmigkeit heißt.

825 „Vivax quaedam energia est peccatum originale, nulla non parte nostri, nullo non tempore fructum ferens, vitia. Quando enim hominis animus non aestuat malis cupiditatibus […]? Avaritiam, ambitionem, odium, invidentiam, aemulationem, libidinum flammas, iram quis est, qui non aliquando sentiat? Arrogantiam, fastum, tumorem, pharisaicum, contemptum dei, diffidere deo, blasphemiam, principes affectus rari sentiunt.“ (LC 2,26-27; Übersetzung in Anlehnung an Pöhlmann).

826 „... plane vitiosa esse et morte digna peccata.“ (LC 2,74).

827 UdV, S. 34; vgl. auch LC 2,16; LC 2,20.

828 „... cum natura simus impii ...“ (LC 1,52).

829 LC 1,52.

830 „Primus itaque affectus et summus naturae hominis est amor sui ...“ / Daher ist die Selbstliebe der erste Affekte und die Summe der Natur des Menschen ...“ (LC 2,12); LC 2,31; vgl. hierzu auch Pöhlmann, LC, Anm. 109; vgl. Kapitel 2.3.1 dieser Arbeit.

831 LC 2,6; LC 2,36.

832 LC 1,52.

833 LC 1,52; vgl. auch LC 2,43.

834 „Quandoquidem dicit scriptura omne desiderium cogitationum cordis humani vanum esse et pravum.“ (LC 2,53; Übersetzung nach Pöhlmann; auch LC 2,9ff.).

835 Vgl. auch Maurer 1996 II, S. 244-261.

836 Vgl. auch Wannenwetsch 2005.

837 LC 2,45.

838 LC 1,13.

839 Vgl. hierzu Kapitel 2.3.1 dieser Arbeit.

840 LC 2,12.

841 LC 6,22; LC 6,28; LC 6,42.

842 MSA 1, S. 173 = *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt* (1521/22).

Die Verbindung von Affektenlehre und Frömmigkeitsbegriff ist hier bereits klar. Sie besteht zunächst darin, dass die christliche Frömmigkeit aufgrund der Natur der Affekte des Menschen nicht zu erreichen ist. Der Mensch kann nicht anders als das Gesetz Gottes zu verabscheuen, denn es läuft seiner Eigenliebe zuwider.[843] Der Mensch ist durch die Erbsünde „zum Bösen hingerissen" oder „weggezogen" (*trahere*).[844] Dieser *raptus* ist derart stark, dass er nur durch eine ebenso starke Kraft „zum Guten hingerissen werden" kann.[845] Diese Wirkung wird nur durch die Gnade erreicht. Gnade wiederum wird durch den Heiligen Geist gewirkt.[846] „Nur durch den Geist Gottes können die Affekte des Fleisches besiegt werden",[847] nur durch ihn kann der Mensch „von Haß gegen die Sünde erfasst werden".[848] Er ist der Lehrer der Vollkommenheit,[849] der die Führung im Menschen übernehmen muss.[850] Der Heilige Geist erneuert die Affekte des Menschen, indem er die natürlichen und sündigen Affekte besiegt und sie durch die Affekte der christlichen Frömmigkeit ersetzt:[851] „Ein Affekt wird durch einen Affekt besiegt."[852] So kann die Selbstliebe nur durch die Gottesliebe besiegt werden. Es handelt sich nicht um den gleichen Affekt, der sich auf eine andere Sache richtet, sondern um einen neuen Affekt. Das Herz kann einen Affekt nur aufgeben, „wenn dieser Affekt […] von einer heftigeren Begierde besiegt wurde."[853] So ist die durch den Heiligen Geist gewirkte Gnade, die in dieser frühen Konstruktion Melanchthons[854] mit dem Liebesraptus Ficinos in Verbindung gebracht werden kann,[855] die theologische Quintessenz dieser Affektenlehre.
„Erst wenn der Wille durch die Liebe weggerissen wurde zu seinem Glaubensgegenstand herrscht er über das Erkennen."[856] Das durch den Heiligen Geist bewegte Herz, das die Gnade ergreift,[857] wird nicht nur erneuert, sondern übernimmt auch die Herrschaft über den Verstand, das Verstehen, das Erkennen. Damit erhält der Glaube und mit ihm die christliche Frömmigkeit sowie die Affekte, erkenntnistheoretische Relevanz. Durch

---

843 LC 2,13; auch LC 2,73.

844 LC 2,3; es sei darauf hingewiesen, dass Erasmus überwiegend *trahere* verwendet, Melanchthon eher *rapere* (vgl. hierzu Pöhlmann, LC, Anm. 83). So schreibt er zum Beispiel in seiner *Theologica Institutio* von 1519 der Mensch sei „... rapitur ad mala ...". (CR 21, Sp. 53 = *Theologica Institutio* (1519); vgl. Pöhlmann, LC, Anm. 83); vgl. auch Maurer 1996 II, S. 385-392.

845 „... ad bona rapiamur ..." (CR 21, S. 54 = *Theologica Institutio* (1519); vgl. Pöhlmann, LC, Anm. 83); vgl. auch Maurer 1996 II, S. 385-392.

846 LC 5,10; vgl. auch Pöhlmann, LC, Anm. 83.

847 „... nisi spiritu dei posse vinci carnis affectus ..." (LC 2,112; Übersetzung nach Pöhlmann).

848 „... odio peccati tangi neminem posse nisi per spiritum sanctum ..." (LC 4,102; Übersetzung nach Pöhlmann).

849 LC 2,109.

850 LC 2,8.

851 MSA 1, S. 173 = *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt* (1521/22); ebenso: GuB, S. 84/85 = *Liber de anima* (1553); vgl. auch Pöhlmann, LC, Anm. 83.

852 „... sed affectus affectu vincitur ..." (LC 1,44; auch LC 1,47; LC 1,50; LC 1,54-55).

853 „Ponit autem, cum vehementiori cupiditate victus fuerit hic affectus, quo occupatur." (LC 1,55).

854 In späteren Ausgaben der *Loci* und in seiner Ethik betont Melanchthon mehr und mehr die notwendige Zustimmung (*assensio*) des Menschen zum Wirken des Geistes (vgl. Slenczka 1984, S. 325f. (TRE 13); vgl. Eusterschulte 2012, S. 32f.

855 LC 5,7; vgl. Pöhlmann, LC, Anm. 83.

856 „Voluntas per caritatem rapta ad obiectum credibile imperat intellectui, ut assentiatur." (MSA 1, S. 24, Z. 26f. = *Baccalaureatsthesen* (1519); vgl. Pöhlmann, LC, Anm. 83.).

857 MSA 1, S. 173 = *Unterschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt* (1521/22).

die Liebe wird die Erkenntnis gelenkt. Der Glaube bleibt dabei der Liebe vorgeordnet, sie ist eine „Frucht des Glaubens".[858] Darin ein subjektives Moment der Erkenntnistheorie zu erblicken, greift zu weit, denn der entsprechende Zustand der Affekte ist in der christlichen Frömmigkeit definiert und damit objektiv feststellbar. Hierzu und zu der Frage, ob auch die Vernunft die Erkenntnis zu leiten in der Lage ist, später mehr.
Entscheidend ist nun, dass für ein gutes Werk die Zustimmung der Affekte notwendig wäre, denn: „Die Schrift bezeichnet als gutes Werk nicht nur den äußeren Schein des Werks, sondern das ganze Werk, d.h. den guten Affekt und die Frucht dieses Affekts".[859] Damit werden die Affekte zum entscheidenden Bewertungskriterium für die ethische Qualität einer Handlung, wie sie dies bereits bei Erasmus waren. Allerdings mit einem Unterschied. Für Melanchthon gilt: „Wir künnen das hertz aus aygener krafft nit endern".[860]
Da der Mensch aus sich heraus nichts vermag, muss Melanchthon die Werkgerechtigkeit ablehnen. Das protestantische Topos, dass die Werke des Menschen nichts sind, ist bekannt. Im Zusammenhang mit der Affektenlehre muss jedoch auf die Bedeutung dieser Aussage näher eingegangen werden. Für Melanchthon liegt hierin nämlich ein großer Trost. Im Gegensatz zur humanistischen Forderung nach sittlicher Selbstoptimierung, findet Melanchthon in der protestantischen Rechtfertigungslehre Entlastung. Denn die Annahme des Menschen im Glauben durch Gott ist im Evangelium zugesichert. Dieser Trost ist die Kernbotschaft des Evangeliums.[861] Die Lehre von der Rechtfertigung durch gute Werke dagegen, bewirke quälende Zweifel und Fragen:

> „Ich habe zwar getan, was ich konnte, aber ich weiß nicht, ob Gott meine Werke gelten lässt oder verwirft? Er ist ein gestrenger Richter, ich weiß nicht, ob er sich meiner erbarmt oder nicht."[862]

Von solchen Zweifeln würden Menschen ohne festen Glauben gequält, die versuchten Gottes Gesetz aus eigener Kraft zu erfüllen. Das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit dagegen, das *sola fide*, „bringt zuerst Frieden in das Herz und entzündet es nachher".[863] So sind Trost und die Entlastung von sittlicher Selbstoptimierung für Melanchthon wesentliche psychologische Momente der *sola fide* Lehre. Entsprechend rücken nun die Affekte des Glaubens in den Mittelpunkt. Sie sind praktisch identisch mit denen der christlichen Frömmigkeit.

> „Der Glaube ist demnach nichts anderes als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, die uns in Christus verheißen ist und sogar in diesem und jenem Zeichen. Dieses Vertrauen auf die Zuneigung oder Barmherzigkeit Gottes bringt zuerst Frieden in das Herz und entzündet es

858 „... fructum fidei." (LC 9,3); zu den Früchten des Glaubens: LC 6,149ff.
859 „Bonum opus vocat scriptura non simulationem tantum externam operis, sed totum opus, hoc est, bonum affectum et eius affectus fructum ..." (LC 6,125; Übersetzung nach Pöhlmann).
860 UdV, S. 45.
861 Vgl. LC 4,105-124.
862 „Ego quidem, qiod potui, feci, sed nescio utrum probet mea opera deus aut improbet? Severus iudex est, nescio utrum sit mei misertus an contra." (LC 6,24; Übersetzung nach Pöhlmann).
863 „... cor primum pacificat, deinde et accendit ..." (LC 6,22; Übersetzung nach Pöhlmann).

> nachher, gleichsam um Gott zu danken für die Barmherzigkeit, damit wir das Gesetz spontan und fröhlich tun.“[864]

Im Glauben spürt (*sentire*) der Mensch, dass alles von Gott kommt und überlässt sich dem Schöpfer.[865] In der zitierten Stelle ist Gottvertrauen vorrangig. Der Glaube bedeutet unmittelbar die Rechtfertigung.[866]

Das Gesetz, dessen Quintessenz die zehn Gebote darstellen, hat in diesem Zusammenhang nicht den Zweck erfüllt zu werden. Vielmehr dient es dazu, dem Menschen deutlich zu machen, dass er unfähig ist, Gottes Gesetz einzuhalten.[867] Der Dekalog ist ein Diagnoseinstrument, mit dem die Erbsünde festgestellt werden kann. Gott wirkt das Gesetz in den Menschen, indem er ihnen „ihr Herz vor Augen hält und […] sie mit dem Fühlen ihrer Sünden erschreckt und erschüttert.“[868] Daraus resultieren Gottesfurcht und Reue. Dies wiederum sind die Vorraussetzungen für die Wirksamkeit des Evangeliums. In ihm ist das Heilsversprechen Gottes und individueller Trost beschlossen.

> „Das ander / wa nit Rew ist / ist ain gemalter glaub / Denn rechter glaub soll trost unn frewde bringen / an Gott / Solcher trost und frewd wirt nicht gefület / wa nit Rew und Schrecken ist / wie Christus sagt / Math.11.“[869]

In der Dialektik vom Zorn Gottes und Gnadenversprechen besteht die Dialektik von Gesetz und Evangelium,[870] in der sich die protestantische Theologie bewegt. „Das Gesetz weist die Krankheit auf, das Evangelium die Arznei.“[871] Furcht und Reue auf der einen Seite, Trost und Freude auf der anderen. Diese zentralen Affekte sind verbunden, denn der Glaube, der für die Gnade Voraussetzung ist, besteht zum einen im Erschrecken vor dem Gesetz, zum anderen im Vertrauen auf Gottes Gnade. Im Glauben fallen damit Reue und Trost, Furcht und Freude zusammen. Gesetz und Evangelium sind die zwei sich bedingenden Teile dieses Glaubens: Denn Gottvertrauen ohne Gottesfurcht führt zu Überheblichkeit, Gottesfurcht ohne Gottvertrauen zu Verzweiflung. Glaube ist damit ein ambivalenter affektiver Zustand. Diese Ambivalenz kann und darf nicht aufgelöst werden, denn der Glaube ist nur in diesem spannungsreichen Doppelaffekt vollstän-

---

864 „Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo adeoque quocunque signo. Ea fiducia benevolentiae seu misericordiae dei cor primum pacificat, deinde et accendit velut gratiam acturos deo pro misericordia, ut legem sponte et hilariter facimus.“ (LC 6,22; Übersetzung nach Pöhlmann).

865 LC 6,63-64; Ein Vergleich mit dem Gelassenheitsbegriff Meister Eckharts wäre hier interessant (vgl. GWb IV, S. 2865).

866 LC 2,39; LC 6,3.

867 LC 2,80ff.; LC 3,83; LC 4,61ff.; LC 4,119; EDE, S. 144.

868 „Lex virtus peccati, virtus irae etc. pertinent, quibus legem deus revelat ostenditque corda, et quos sensu peccati sui terret deus et confundit.“ (LC 4,65; Übersetzung nach Pöhlmann).

869 UdV, S. 11.

870 „Omne tempus, quod ad mentes nostras attinet, est legis atque evangelii tempus, sicut omnibus temporibus eodem modo homines iustificati sunt, peccatum per legem ostensum est, gratia per promissionem seu evangelium.“ / „Im Bezug auf unsere Herzen ist jede Zeit Zeit des Gesetzes und ebenso Zeit des Evangeliums, wie ja zu allen Zeiten die Menschen auf die gleiche Weise gerechtfertigt wurden, (nämlich) die Sünde durchs Gesetz offenbar wurde, die Gnade durch die Verheißung oder das Evangelium (offenbar wurde).“ (LC 4,6; Übersetzung nach Pöhlmann). In dieser Dialektik wird, theologisch gesehen, das graduell konzipierte Erlösungswerk-Denken der Scholastik abgelöst.

871 „Lex morbum indicat, evangelium remendium.“ (LC 4,4; Übersetzung nach Pöhlmann).

dig.[872] Der Ursprung jeder Sünde ist das Fehlen einer dieser beiden Affekte: „Denn jeder der offenkundig sündigt, der sündigt entweder aus Verachtung Gottes oder aus Verzweiflung an Gottes Barmherzigkeit.“[873]

Melanchthons theologischer Teil seiner Affektenlehre operiert mit den Begriffen Erbsünde und Rechtfertigung, Reue und Gnade.[874] Implizit ist der Gedanke des Entweder/Oder, der Entwicklung, also das graduelle erlernen der Frömmigkeit, unmöglich zu machen scheint. Der Mensch hat keine Möglichkeit der Mitwirkung, denn sowohl der Anstoß zur Reue, als auch die Gnade werden von Gott durch den Heiligen Geist gewirkt.[875] Dem Menschen bleibt nichts, als zu glauben.
Wäre das alles, so wäre der Mensch weder für seine sittlichen Handlungen, noch für seine Affekte verantwortlich. Die einzige pädagogische Implikation zur Erneuerung der Affekte wäre der Glaubensvollzug. Allerdings ist die Erneuerung durch den Heiligen Geist nicht vollendet. In der Welt ist eine vollständige Erneuerung nicht möglich.

> „Sogar die Werke, die der Rechtfertigung folgen, sind, weil sie noch im unreinen Fleisch vollbracht werden, doch letztlich unrein, obwohl sie aus dem Geist Gottes der die Herzen der Gerechtfertigten in Beschlag genommen hat, hervorgehen. Denn die Rechtfertigung ist eine angefangene, keine vollendete. Wir haben die ersten Früchte des Geistes empfangen, noch nicht einmal ein Zehntel.“[876]

---

872 So zu verstehen ist die folgende Stelle aus dem *Underricht der Visitatoren*: „Denn Rewe on glauben / […] das ist / verzweyfelung / Gleych wie Glaube on rewe vermessenhait und flaischliche sicherhait ist“ (UdV, S. 36). Melanchthon setzt wie hier häufig Glaube, Vertrauen, Barmherzigkeit und Evangelium in eins, während Furcht, Reue, Buße und Gesetz zusammengehören. „Non est igitur fides credere minis tantum, immo hoc potius timorem vocat scriptura, sed et promissionibus credere, hoc est fidere misericordia et bonitate dei adversus iniuriam mundi, peccati, mortis adeoque portarum inferi.“ / „Der Glaube besteht also nicht nur darin, den Drohungen zu glauben – nein, das nennt die Schrift eher Furcht –, sondern zugleich den Verheißungen zu glauben, d. h. auf die Barmherzigkeit und Güte Gottes zu vertrauen wider das Unrecht der Welt der Sünde, des Todes und sogar der Pforten der Hölle.“ (LC 6,58; Übersetzung nach Pöhlmann). Auch wenn Melanchthon den Glauben positiv mit Barmherzigkeit codiert, gehören, wie gezeigt wurde, zum vollständigen Glauben beide Teile. Dies betont Melanchthon im *Underricht der Visitatoren*, wenn er bemängelt, dass Einige „ain stuck on das ander“ predigen (UdV, S. 8).

873 „Nam quisquis palam peccat, is aut contemptu dei aut desperatione misericordiae dei peccat.“ (LC 6,130; Übersetzung nach Pöhlmann; vgl. auch LC 6,133).

874 Reue und Gnade sind nach der protestantischen Bußlehre die beiden Bestandteile der Buße, die sich damit ebenfalls in der Dialektik von Gesetz und Evangelium bewegt. Im Unterschied dazu besteht die scholastische Bußlehre aus den Elementen Reue, Beichte und Genugtuung (Sühneleistung, Wiedergutmachung) (vgl. Pöhlmann, LC, Anm. 217). In der Genugtuung liegt ein sittlich und gesellschaftlich ausgerichtetes Element, das der protestantischen Lehre fehlt.

875 LC 2,103.

876 „Quae vero opera iustificationem consequuntur, ea tametsi a spiritu dei, qui occupavit corda iustificatorum, proficiscuntur, tamen quia fiunt in carne adhuc impura, sunt et ipsa immunda. Coepta enim iustificatio est, non consummata. Primitias spiritus accepimus, nondum decimas.“ (LC 6,113-114; Übersetzung nach Pöhlmann).

Die Erneuerung der Affekte ist nicht vollständig. Aber es beginnt ein innerer Kampf,[877] der biblisch gesprochen, als Kampf des alten mit dem neuen Adam oder als Kampf des Geistes gegen das Fleisch gedeutet werden kann.[878] Nicht nur aufgrund dieser Unvollständigkeit beginnt Melanchthon über die Ethik nachzudenken.

5.2.2 Melanchthons Weg zur Ethik

Unter dem Eindruck der sozialen Unruhen in Wittenberg und Süddeutschland, die Melanchthon scharf verurteilte und die ihn schockierten,[879] und unter dem Eindruck seiner Visitationsreisen in die Pfarreien des Kurfürstentums Sachsen, werden die sozialen Auswirkungen einer falsch verstandenen *sola fide* Lehre immer deutlicher. Auch im Briefwechsel mit Erasmus nehmen die sittlichen Implikationen der *sola fide* Lehre und die sozialen Unruhen ab 1520, und verstärkt im Jahr 1524, einen großen Raum ein.[880] Hinzu kommen die Bewegungen der Täufer und Schwärmer, die Melanchthon ablehnte und in deren Lehren er eine gefährliche Korruption der weltlichen Autorität im Allgemeinen sah.[881] Er war nun um die Verteidigung einer stabilen weltlichen Ordnung bemüht. Im *Underricht der Visitatoren an die Pfarrhern im Kurfürstenthum zu Sachssen* von 1528 betont Melanchthon,[882] dass Gott diejenigen „on zweyfel nach disem leben vil herter straffen wirt / wa sy sich hie nit bessern."[883] Dass manche Pfarrer „ain stuck on das ander"[884] predigen, das heißt Gnade und Rechtfertigung ohne Buße und Reue, ist in seinen Augen ein großer Irrtum:

> „Und so man die vergebung der sünden predigt on busse / folget / das die leut wenen[885] / sy haben schon vergebung der sünden erlanget und werden dardurch sicher und forchtloss / welchs denn grösser irrthumb und sünde ist / denn alle irrthumb vor diser zeyt gewesen seind."[886]

Eine falsche, verkürzte *sola fide* Lehre bewirke das Gegenteil des Gewünschten: nicht Gottesfurcht und Gottesliebe, sondern Selbstgerechtigkeit und Selbstliebe. Um Verwirrung über die Rechtfertigung allein durch den Glauben zu vermeiden, solle man von „busse / gebot / gesetz / forcht" sprechen, nicht von Glauben.[887] Melanchthon wollte sich

877 „Nam qui spiritu iustificati sunt, in iis affectus boni cum malis pugnant". / „Denn in denen, die durch den Geist gerechtgemacht sind, kämpfen die guten Affekte mit den bösen". (LC 1,60; Übersetzung nach Pöhlmann).

878 Vgl. Günther 1963, S. 41.

879 Vgl. Tode 2003, S. 102f.; vgl. Maurer 1997 II, S. 455-462.

880 Vgl. hierzu Kapitel 3 dieser Arbeit.

881 Maurer 1996 II, S. 203-223; Scheible 1997, S. 83-85.

882 Die Schrift wurde nicht von Melanchthon alleine verfasst. Sein Anteil daran kann als hoch eingeschätzt werden und seine Positionen kommen darin adäquat zu Ausdruck. Die Schrift kann als Summe der Wittenberger Theologie zum Ende der 20er Jahre betrachtet werden. Die Zusammenarbeit der Reformatoren mit der Obrigkeit und die Neuordnung der aufgelösten kirchlichen Strukturen stehen hier im Mittelpunkt (vgl. Michel 2014).

883 UdV, S. 10.

884 UdV, S. 8.

885 Wähnen, meinen, denken.

886 UdV, S. 8.

887 UdV, S. 9.

von den Schwärmern und Wiedertäufern abgrenzen.[888] Sein Interesse an dem, was der Mensch in der Welt doch tun und erkennen kann, wächst zwischen 1521 und 1528. Tugend, rechtes Verhalten in der Welt und damit Erziehung werden wichtiger. Ein deutliches Zeichen seiner zunehmenden Beschäftigung mit der weltlichen Seite der Frömmigkeit und der Affekte sind die, auf mehr als zehn von insgesamt nur 65 Blättern entfalteten, Ausführungen über den Gehorsam gegenüber der Obrigkeit[889] im *Underricht der Visitatoren*. Die Forderung nach Gehorsam wird aus dem vierten Gebot abgeleitet: „die Eltern eeren / und jenen gehorsam sein.“[890] Dies beziehe sich auf jede Autorität, wozu die Alten, die Priester[891] und die staatliche Obrigkeit[892] gehörten: „Wer sich wider die obrigkait setzt / der widerstrebt Gottes ordnung“.[893] Hier ist das Ordnungsverständnis der Frühen Neuzeit betont, das im Wesentlichen das des Mittelalters ist.[894]
Melanchthon hatte seinen Weg in diesen Fragen bereits früher gefunden: mit der Trennung von weltlicher und christlicher Frömmigkeit, die er 1521 oder 1522 vollzog. Bereits in der zweiten Ausgabe der *Loci* von 1522 tritt die Betonung der weltlichen Gerechtigkeit stärker hervor.[895] Er musste sich nicht entscheiden zwischen der Rechtfertigungslehre und der Tugendlehre, nicht zwischen Gnade und Erziehung. Der Trennung von weltlicher und christlicher Frömmigkeit entsprechen zwei völlig verschiedene Affektenlehren. Für die zwanziger Jahre ermöglichte die scharfe Trennung eine Wiederannäherung an die Philosophie, die Ethik und an pädagogische Überlegungen, die allein auf Grundlage der lutherischen Rechtfertigungslehre so nicht möglich gewesen wäre. Wie für Erasmus, rücken sittliche Argumente in den Mittelpunkt der Willenslehre. Deutlich ist auch, dass Melanchthon im Kontext pädagogischer Überlegungen andere Akzente setzt. Eine deterministische Affektenlehre, wie sie in den *Loci* von 1521 im Kontext der Rechtfertigungslehre gelesen werden muss, ist mit der Notwendigkeit pädagogischer Intervention schwer vereinbar. Und da Melanchthon, wie er an Camerarius 1525 schrieb, „aus keinem anderen Grund Theologie getrieben [hat], als um das Leben zu verbessern“,[896] begann er umzudenken. In der Auseinandersetzung mit den Werken Ciceros ab 1525 spielt die Beschäftigung mit Sitte und Moral eine zentrale Rolle.[897]

---

888 Maurer 1996 II, S. 203-223.

889 Melanchthon geht bereits in den *Loci* von 1521 auf die Obrigkeit ein, allerdings nur kurz und mit dem Ziel, die Macht der kirchlichen Autoritäten zu beschränken. Er unterscheidet zwischen der weltlichen und der geistlichen Obrigkeit. Der weltlichen Obrigkeit müsse man gehorchen, die geistlichen Obrigkeiten seien jedoch Diener (*minister*) und hätten kein Recht Gesetze zu erlassen (vgl. LC 10,1-19). Das Thema Gehorsam gegen die Obrigkeiten bleibt ihm wichtig. So schreibt er in seiner Ethik von 1550, „dass es Todsünde ist, widerspenstig die Gesetze der Obrigkeit zu verletzen.“ (EDE, S. 164/165; Übersetzung nach Frank).

890 UdV, S. 14.

891 Auch hier, wie in den *Loci*, bezeichnet er die Priester als Diener von Gottes Wort, allerdings mit der Akzentuierung, dass ihnen Ehre zu erweisen sei (UdV, S. 16), während er in den *Loci* betont, in welchen Fällen den Priestern nicht Folge zu leisten sei (LC 10,8-19).

892 UdV, S. 14-16.

893 UdV, S. 17.

894 Vgl. hierzu Kapitel 2.1.2 dieser Arbeit.

895 Vgl. Strohm 2000, S. 347.

896 „Ego mihi ita conscius sum non aliam ob causam unquam τεθεολογηκέναι, nisi ut vitam emendarem.“ (MBW.T 2, Nr. 371. S. 240, Zitat und Übersetzung nach Strohm 2000, S. 347.)

897 Strohm 2000 S. 347; vgl. auch Kraye 1997, S. 213.

Wie radikal und deutlich die Trennung von weltlicher und christlicher Frömmigkeit vor dem Hintergrund von Ebenbildlichkeit, Naturgesetz und Ethik wirklich ist und ob Melanchthon tatsächlich „für das Handeln des Menschen ein Feld abgrenzte, das von seinem inneren geistlichen Bereich völlig abgetrennt war“,[898] muss mit Blick auf die Schnittpunkte beider Bereiche in Frage gestellt werden. Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass in Melanchthons Philosophie die Dialektik von Gesetz und Evangelium „als theologisches Strukturprinzip auch auf das aristotelische Konzept einer praktischen Philosophie appliziert“ wurde.[899] Zunächst entstand ein neuer Zugang zu der Frage, wie die antike Tugendlehre mit der christlichen Gnadenlehre zu vereinbaren sei. Melanchthon wählt nicht den Weg der mittelalterlichen Scholastik, die in der „unvollkommenen aristotelischen felicitas eine Vorwegnahme und Vorbereitung der vollendeten christlichen beatitudo“ sah.[900] Zugleich weigerte er sich, die kompromisslose Kritik, die Luther und andere an Aristoteles übten, zu übernehmen. Für Melanchthon waren die christlichen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung) von der Gnade Gottes abhängig, die weltlichen Tugenden (Kardinaltugenden: Gerechtigkeit, Mäßigung, Tapferkeit und Weisheit) durch den Menschen selbst zu erreichen. Der Ansatz Luthers, den Melanchthon in den Anfangsjahren mitgetragen hatte, zielte auf die radikale Kritik und Ablehnung der Werkgerechtigkeit, war also zunächst eine theologische Fragestellung. Luther hatte seine Kritik an der Werkgerechtigkeit und an der Philosophie im Allgemeinen an Aristoteles festgemacht. Die aristotelische Ethik bezeichnete er als „Gegnerin der Gnade“,[901] so sein Urteil im Jahr 1517, nachdem er in Wittenberg 1508/09 Vorlesungen zu Aristoteles gehalten hatte. Melanchthon, der ab 1527 bis zu seinem Lebensende Vorlesungen zur aristotelischen Ethik hielt,[902] scheint von Luther jedoch niemals ernsthaft kritisiert worden zu sein.[903] Als Melanchthon 1518 als Professor für griechische Sprache nach Wittenberg kam, plante er, Schriften des Aristoteles zu kommentieren.[904] Unter dem Einfluss Luthers kritisierte Melanchthon Aristoteles bereits drei Jahre später in den *Loci* von 1521 als streitlustigen Menschen (*libido rixandi*), dem „unter den Schriftstellern der Moralphilosophie nicht einmal der letzte Platz gebührt“.[905] Melanchthons Beschäftigung mit der Ethik Ciceros und Aristoteles’ in den folgenden Jahren kann als Rehabilitation und Begründung der Ethik für die protestantischen Theologie gesehen werden. Es sei ein Ringen und bedeute den Abschied von alten Überzeugungen, wie er 1532 an seinen

898 Kraye 1997, S. 214.

899 Frank 2003, S. 252f.; wiederholt bei Frank 2008, S. XXXIX; Frank untersuchte die Philosophie Melanchthons bereits mehrfach überzeugend als eine „theologische Philosophie“, so im Titel seiner Dissertation (Frank 1995).

900 Vgl. Kraye 1997, S. 202f., Zitat: S. 202.

901 „Tota fere Aristotelis Ethica pessima est gratiae inimica.“ (WA Bd. I, S. 226, Z. 10 = *Disputatio contra scholasticam theologiam* 1517; Übersetzung nach Kraye 1997, S. 200).

902 Kraye 1997, S. 204.

903 Frank 2008, S. XXIII f.

904 Frank (2012, S. 56-61) wendet sich überzeugend gegen die Interpretation, Melanchthon hätte Aristoteles im Urtext herausgeben wollen. Diese Auffassung vertritt Salatowsky 2006, S. 36f.

905 „... in paraeneticae philosophiae scriptoribus ne postremo quidem loco numerare conveniat.“ (LC 2,35; Übersetzung nach Pöhlmann).

Freund Camerarius schrieb.[906] Das Ergebnis dieser Bemühungen waren die Vorlesungen zur aristotelischen Ethik. Daraus entstand ein Aristoteles-Kommentar, der 1529 in Wittenberg erschien und mehrmals nachgedruckt wurde.[907] Ab 1538 erschien sein Lehrbuch zur Ethik in mehreren Ausgaben und Auflagen, zunächst unter dem Titel *Philosophie moralis epitome*. Die hier zugrunde liegende erste Ausgabe der *Ethicae doctrinae elementa* von 1550 ist als Überarbeitung dieses ersten Lehrbuches zu betrachten.[908] So ist Melanchthon 1892/93 von Wilhelm Dilthey nicht zu unrecht als „Ethiker der Reformation" bezeichnet worden.[909] Zugleich ist zu bedenken, dass Melanchthon auch in der Ethik die benannten Einschränkungen für die Wirkkraft der Philosophie macht. Die philosophische Lehre von der Tugend sei zwar „göttliche[s] Licht und Erinnerung an Gott und Zeugnis von ihm",[910] Hilfe, Trost und Erlösung aus der Schwäche *(infirmata)* des Menschen sind jedoch nur im Evangelium zu finden.[911]

5.2.3 Weltliche Frömmigkeit: Affekte im Kontext der Ethik

Deutlich ist bis hierher, dass die theologische Affektenlehre der *Loci* durch eine philosophische ergänzt werden muss und kann. Eine solche entfaltet Melanchthon in seiner bereits erwähnten Ethik. Es handelt sich um eine Ethik, die sich maßgeblich auf Aristoteles gründet, aber auch humanistische, neuplatonische, ciceronische und vor allem theologische Elemente einbringt und deshalb zu Recht als „eklektischer Aristotelismus" bezeichnet worden ist.[912]

Wie besprochen hat die Seele zwei Vermögen: das Erkennende, die Vernunft, und das Strebende, die Affekte.[913] Die Affekte erfahren in der Ethik eine grundsätzlich andere

906 „Mihi crede, non solum in Philosophia, sed etiam in aliis superioribus disputationibus multa quotide dediscere cogor, nec sine negotio me a prioribus opinionibus abduco." / „Glaube mir, nicht nur in der Philosophie, sondern in allen höheren Disziplinen bin ich gezwungen, täglich zu vergessen, und nicht ohne Mühe trenne ich mich von meinen früheren Meinungen." (CR 2, 595f.; Zitat und Übersetzung nach Salatowsky 2009, S. 159).

907 Vgl. Frank 2003, S. 163.

908 Vgl. Kraye 1997, S. 204f.; zur Aristoteles-Rezeption nach dem Fall von Konstantinopel vgl. Frank 2008, S. XXIV - XXIX.

909 Wieder aufgegriffen und zitiert von Frank 2012, S. 45.

910 „... divinum lumen, et commonefactionem, et testimonium de Deo". (EDE, S. 6/7).

911 EDE, S. 6/7; auch EDE, S. 108f./109f.; EDE, S. 124/125; EDE, S. 144/145.

912 Zuletzt bei Salatowsky 2009, S. 160; zur Diskussion der Einflüsse auf Melanchthons Philosophie vgl. Frank 1995, S. 15-47. In diesem Zusammenhang sind die Ausführungen Franks zu Melanchthons „pragmatisch-persuasive[n] Perspektive der Topik" interessant (Frank 2012, S. 61-75, Zitat: S. 63), die Melanchthons philosophischen Eklektizismus unterstreichen und erklären.

913 Schmidt schreibt, dass nach Melanchthons Auffassung der Wille die Affekte zu lenken habe (Schmidt 1989, S. 9 & S. 11f.; Schmidt 1996, S. 19). Das würde bedeuten, dass der Wille eine Art drittes Vermögen im Menschen darstellt. Allerdings findet sich in der Ethik keine Stelle, an der der Wille explizit als drittes Vermögen ausgewiesen wäre. Im Abschnitt DE AFFECTIBUS (EDE, S. 92/93-108/109) sind Wille und Affekt zwar begrifflich getrennt, doch zielt dies letztlich auf die Unterscheidung eines vernünftigen und eines unvernünftigen Willens. Zu diesem Zweck trennt Melanchthon Wille und Herz, die er dann wieder verbunden sehen möchte: „Denn im Willen wie im Herzen gibt es das Verfolgen einer Sache oder ihre Vermeidung. Auch gibt es eine gewisse Verbindung von Herz und Wille." / „Nam in voluntate, ut in corde, prosequutio est, aut fuga, et

Wertung. Aus Sicht der *Loci* von 1521 sind alle Affekte „krumm“ (*pravus*),[914] dem Menschen ist kein guter Affekt möglich,[915] „die moralischen Tugenden stinken“,[916] die Vernunft ist „gefangen und verblendet“.[917] In der Ethik von 1550 schreibt Melanchthon dagegen:

> „Das göttliche Gesetz schreibt den Menschen viele Affekte vor, und freilich hat Gott das Instrument der Affekte im Menschen angelegt. Ganz sicher ist also, dass es bestimmte, von sich aus gute Affekte gibt. Und diese Definitionen sollen festgehalten werden: Gute Affekte von sich aus sind diejenigen, die mit dem Gesetz Gottes beziehungsweise mit dem rechten Urteil der Vernunft übereinstimmen, wie zum Beispiel Frau und Kinder zu lieben, über schreckliche Verbrechen in Zorn zu geraten, sich über das Wohlergehen der Freunde zu freuen, im Unglück der Unschuldigen und vor allem der Freunde von Barmherzigkeit bewegt zu werden.“[918]

Die Affekte werden als von Gott im Menschen angelegte *insturmenta* bezeichnet. Auch die Vernunft ist hier entscheidend aufgewertet. Das Urteil der Vernunft ist neben dem Gesetz Gottes das Maß guter Affekte. Die Beispiele die folgen, sind eine Art Gemeinsinn. Ein solcher ist durch die *notitiae naturales* gegeben, also in der Naturphilosophie oder Naturtheologie Melanchthons, die genauer zu besprechen sein wird, ebenso wie die Bezeichnung der Affekte als *instrumenta.* In der Aufwertung der Affekte geht Melanchthon noch weiter. Auch Gott habe gute Affekte. Er empfinde Liebe, Freude und Zorn.[919] Die natürlichen Affekte werden Melanchthon nun zu „Erinnerungen an die Liebe Gottes dem Sohn und uns gegenüber“.[920] Der Urzustand des Menschen vor dem Fall wird ganz wesentlich von Affekten bestimmt:

---

quaedam est copulatio cordis et voluntatis.“ (EDE, S. 94/95; Übersetzung nach Frank). Einen Abschnitt später, wenn Melanchthon der Frage nachgeht, welche Seelenfähigkeiten gelenkt werden können, erhellt sich die Sache etwas mehr. Melanchthon schreibt: „Zuerst muss man also wissen, dass der Wille in der höchsten, vernunftbegabten Fähigkeit so angelegt ist, dass er Freiheit hat, eine erkannte Sache auszuwählen oder nicht auszuwählen oder eine Handlung abzubrechen.“ / „Primum igitur sciendum est, voluntatem in suprema potentia rationali sic conditam esse, ut habeat libertatem, id est, facultatem eligendi rem cognitam, aut non eligendi, aut suspendendi actionem.“ (EDE, S. 108/109; Übersetzung nach Frank). Das bedeutet, der Wille ist keine eigene Fähigkeit der Seele, sondern verteilt sich über alle Seelenteile. Nur im vernünftigen Teil ist er frei. Es handelt sich also um eine bestimmte und begrenzte Freiheit des Willens in der Vernunft, nicht um ein eigenständiges Vermögen der Seele. So ist es letztlich die Vernunft, die die Affekte lenkt.

914 LC 2,6; LC 2,36.

915 LC 2,123-125.

916 „... puteant virtutes morales ...“ (LC 4,71; Übersetzung nach Pöhlmann).

917 „... capta occaecataque ratione ...“ (LC 3,6; Übersetzung nach Pöhlmann).

918 „Lex divina praecipit hominibus multos affectus, et quidem Deus instrumenta affectuum in homine condidit. Certissimum est igitur, aliquos esse bonos affectus suo genere. Et hae definitiones teneantur: *Boni affectus suo genere sunt, qui congruunt cum lege Dei, seu cum recto iudicio rationis*, ut diligere coniugem, natos, irasci atrocibus sceleribus, laetari salute amicorum, misericordia affici in calamitate innocentum, praesertim amicorum.“ (EDE, S. 98/99; Übersetzung nach Frank, Hervorhebung im Original).

919 EDE, S. 98f./99f.

920 „... ut sint commonefactiones de amore Dei erga filium, et erga nos.“ (EDE, S. 98/99; Übersetzung nach Frank).

> „So wäre die Natur des Menschen, wenn sie nicht verunstaltet worden wäre: Es gäbe ein wahres Feuerwerk der Affekte: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen.[921] Ebenso: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.[922] Und solchermaßen war die Natur im Sohn Gottes […] auch in seinem sterblichen Leben, und bei uns wird im himmlischen Leben die Natur solchermaßen sein, und jetzt sind die Anfänge solcher Affekte wie Funken bei den Wiedergeborenen."[923]

Affekte werden, nach Melanchthons philosophischer Auffassung, vom Menschen verlangt. Sie sind in seiner Natur angelegt, doch der Mensch hat durch die Erbsünde die Fähigkeit zu den reinen Affekten verloren. Christus ist Vorbild in Bezug auf die Affekte Gottesliebe und der Nächstenliebe. Die Taufe kann einen „Funken" dieser Affekte zurückbringen.

Wie bereits ausgeführt wurde, sind die Affekte im Strebevermögen der Seele verortet. Das Strebevermögen ist in der Ethik jedoch anders konstituiert als in den *Loci*. In der Ethik unterscheidet Melanchthon drei Arten von Begierden (*appetitus*): natürliche (*naturalis*), das sind Hunger und Durst, sinnliche (*sensum*), das sind Lust und Schmerz, und die vernünftigen (*rationalis*), das sind alle komplexen Affekte, „die der Erkenntnis folgen".[924] Diese Aufteilung hatte er in den *Loci* von 1521 abgelehnt, greift sie jetzt aber auf, unter der Prämisse, dass sie nicht mit der Rechtfertigung in Verbindung gebracht wird. Die *appetitus rationalis* sind die für die sittliche und religiöse Ordnung entscheidenden Affekte.[925]
Der Wille ist in diesem Zusammenhang differenzierter dargestellt als in den *Loci* von 1521. Der Wille in der „höchsten, vernunftbegabten Seelenfähigkeit",[926] also im Erkenntnisvermögen, ist frei eine Sache auszuwählen und eine Handlung abzubrechen.[927] Melanchthon hatte in den *Loci* von 1521 Wille und Affekt gleichgesetzt. Um aber eine partielle Freiheit behaupten zu können, bedarf es eines vernünftigen Willens. Generell ist der Intellekt (*intellectus*) weniger durch den Sündenfall getrübt als die Zustimmung der Affekte.[928] Die Vernunft ist durch die Erbsünde geschwächt, aber dennoch grundsätzlich in der Lage die beiden niederen Seelenteile zu lenken.[929] Die voluntativen Kräfte sind durch den Sündenfall verwirrt (*confusio affectuum*) und müssen deshalb durch die Ver-

---

921 Mt 22,37.

922 Mt 22,39.

923 „Talis esset natura hominis, si non depravata esset. Esset in ea verum incendium horum affectuum: Diliges Domimum Deum tuum ex toto corde. Item: Diliges proximum, sicut te ipsum. Et talis fuit natura in filium Dei […] etiam in hac vita mortali, et in nobis in coelesti vita talis erit natura, et nunc in renatis initia sunt talium affectuum, ut scintillae." (EDE, S. 102/103; Übersetzung in Anlehnung an Frank).

924 „... sequentes cognitionem ..." (EDE, S. 94/93).

925 Rump (1987, S. 98) interpretiert den *appetitus rationalis* oder auch *appetitus voluntarius* als das Gewissen des Menschen.

926 „... voluntatem in suprema potentia rationali sic conditam esse, ut habeat libertatem, ..." (EDE, S. 108/109; Übersetzung nach Frank); zur Eigenständigkeit der Willenslehre Melanchthons und ihrer Entwicklung vgl. Günther 1963, zusammenfassend: S. 120-124.

927 EDE, S. 108/109; so auch in den *Heubtartikeln* (1553), S. 142.

928 Vgl. hierzu Strohm 2000, S. 345.

929 EDE, S. 108/109.

nunft geführt werden.[930] Wie bei Augustinus ist die innere Ambivalenz des Menschen eine Folge der Erbsünde. Vor dem Fall waren alle Kräfte des Menschen im Einklang. Die Affekte versteht Melanchthon nun als lenkbare, zur Handlung treibende Kraft. Die Definition der Affekte in der Ethik lautet:

> „Der Affekt ist eine Bewegung im Herzen oder im Willen, welche der Erkenntnis folgt, durch die wir eine dargebotene Sache verfolgen oder sie meiden. Fröhlichkeit aber oder Traurigkeit begleiten im Herzen jeden anderen Affekt bis zu einem Extrempunkt. Die wichtigsten Affekte, die zugleich einen Extrempunkt markieren, sind also die Fröhlichkeit, die das Leben im Herzen fördert, und die Traurigkeit, die das Leben auslöscht."[931]

Freude und Traurigkeit begleiten, wie bei Aristoteles (Freude und Schmerz), jeden anderen Affekt. Bei Augustinus haben diese beiden Affekte diagnostischen Charakter, denn sie zeigen an, inwieweit sich ein Mensch innerhalb der Liebe Gottes bewegt. So wird auch Melanchthons Klassifizierung der Affekte als *instrumenta* verständlich.[932] Die Affekte Freude und Traurigkeit zeigen die Anwesenheit beziehungsweise die Abwesenheit des Heiligen Geistes an.[933]

Die philosophische Affektenlehre und die weltliche Frömmigkeit sind ohne Melanchthons Naturrechtslehre nicht zu verstehen.[934] Das heißt, dass die Lehre von den natürlichen Kenntnissen (*notitiae naturales*)[935] einbezogen werden muss. Denn hierin liegen die Gründe für die Fähigkeit des Menschen zu tugendhaftem Handeln.

> „Die Naturgesetze sind die Kenntnisse der praktischen Prinzipien und der Schlussfolgerungen, die aus diesen gezogen werden, über die Lenkung der Sitten; diese Gesetze stimmen mit der ewigen und unveränderlichen Norm des göttlichen Geistes überein und sind uns von Gott eingestiftet […] und sie lenken uns, damit unser Gehorsam mit dem Willen Gottes übereinstimmt. Die Schlussfolgerungen aus diesen Erkenntnissen werden im Dekalog vorgetragen, und von da kann man sehr klar dahin gelangen, die Gesamtheit der natürlichen Gesetze festzusetzen."[936]

---

930 EDE, S. 100/101.

931 „*Affectus, est motus in corde aut voluntate, sequens cognitionem, quo prosequimur, aut fugimus rem oblatam, et quemcunque alium affectum comitatur ad extremum in corde laetitia, vel tristitia*. Sunt igitur et praecipui et ultimi omnium affectuum, laetitia, quae alit vitam in corde, et moestitia, quae extinguit vitam." (EDE, S. 94/95; Übersetzung in Anlehnung an Frank, Hervorhebung im Original).

932 EDE, S. 98/99.

933 EDE, S. 94/94; vgl. hierzu auch Kapitel 5.2.4 dieser Arbeit.

934 Melanchthon entfaltet seine Naturrechtslehre ab 1520 an verschiedenen Stellen seines Werkes. Ein besonderes Gewicht bekommt sie in den ethischen Schriften. Die Wurzeln von Melanchthons Naturrechtsbegriff liegen in der, durch Cicero vermittelten, stoischen Logoslehre und im Neuplatonismus. Ab 1529 stellt Melanchthon den Zusammenhang zur Gottebenbildlichkeit her und begründet so das Vorhandensein der „natürlichen Kenntnisse" theologisch (vgl. Strohm 2000, S. 339-346).

935 Die Lehre von den *notitiae naturales* sind eine von Cicero modifizierte stoische Lehrmeinung, die Melanchthon übernimmt (vgl. Salatowsky 2006, S. 118f.). Dabei geht es Melanchthon in Sinne eines ciceronianischen Platonismus darum, dass nicht alle Erkenntnisse über die Sinneswahrnehmungen entstehen, „denn die allgemeinen Begriffe und die Urteilsentscheidung waren nicht zuvor in den Sinnen." / „Nam universales noticiae et diiudicatio non prius fuerunt in sensu." (CR 13, Sp. 144, Zitat und Übersetzung nach Salatowsky).

936 „*Leges naturae sunt notitiae principiorum practicorum, et conclusionum ex his extructarum, de regendis moribus, congruentes cum aeterna et immota norma mentis divinae, insitae nobis divinitus,*

Theologisch bedeutet das eine Aufwertung der Schöpfungstheologie gegenüber der von Luther betonten Heilstheologie und Erbsündenlehre.[937] Das Sittengesetz ist ein Teil des Naturgesetzes, denn es ist dem Menschen natürlich gegeben und von Gott eingeschrieben. Die daraus zu ziehenden Schlussfolgerungen entnimmt Melanchthon den zehn Geboten. Sie beinhalten die Quintessenz des sittlichen Gesetzes. Das Naturrecht ist „unumstößlich und unveränderlich“.[938] Der Mensch ist in der Lage, es zu erkennen und ihm zuzustimmen, „weil von Gott in unserem Geist ein solches Licht entzündet ist“.[939] Die Gesetze des Dekalogs sind dem Menschen innerlich immer bekannt. Auffallend ist das darin enthaltene positive Menschenbild, das im Gegensatz zur protestantischen Theologie zu stehen scheint. Melanchthons gesamtes Naturverständnis, inklusive das des Menschen, ist in diesem Sinne von metaphysischem Optimismus geprägt.[940] Dadurch ist die Erkenntnis durch die Vernunft möglich.[941]

Zu den natürlichen oder angeborenen Kenntnissen (*notitiae naturales* oder *notitias innatas*)[942] gehören die Kenntnisse von den Zahlen, sowie die Fähigkeit das sittlich Gute und das Schändliche (*honestorum et turpium*)[943] mithilfe des Gewissens[944] und der Vernunft

---

ut sint testimonia, quod sit Deus, et qualis sit, et regant nos, ut congruat obedientia nostra cum voluntate Dei. Harum notitiarum conclusiones recitantur in Decalogo, et inde expeditissimum est, summam legum naturalium sumere.“ (EDE, S. 156f./157f.; Übersetzung nach Frank, Hervorhebung im Original; vgl. auch EDE, S. 162/163).

937 Frank 1998, S. 43.

938 „... immotum et immutabile ...“ (EDE, S. 158/159; Übersetzung nach Frank).

939 „... quia divinitus talis lux in mentibus nostris condita est ...“ (EDE, S. 158/159; Übersetzung nach Frank).

940 Vgl. zum metaphysischen Optimismus im Naturverständnis Melanchthons ausführlich Frank 1998, besonders: S. 54f.

941 Strohm (2000, S. 347-354) sieht in der Vernunft und dem römischen Recht das Primat gegenüber dem Dekalog zur Begründung der Normen. An anderen Stellen ist jedoch der Dekalog die entscheidende Instanz, wie zum Beispiel in der Ethik von 1550 (EDE, S. 8/9) oder in den *Heubtartikeln* (1553, S. 142-144), sodass Strohms Schlussfolgerung zwar zulässig, aber keinesfalls eindeutig erscheint. Ein Beispiel für das Primat des Dekalogs aus der Ethik: „Harum notitiarum conclusiones recitantur in Decalogo, et inde expeditissimum est, summam legum naturalium sumere.“ / „Die Schlussfolgerungen aus diesen Erkenntnissen [der Moralphilosophie] werden im Dekalog vorgetragen, und von da kann man sehr klar dahin gelangen, die Gesamtheit der natürlichen Gesetze festzusetzen.“ (EDE, S. 156f./157f.; Übersetzung nach Frank).
Während bei Luther die Vernunft gewissermaßen säkularisiert ist (vgl. zur Mühlen 1980, S. 152f.), bekommt sie bei Melanchthon in der Ebenbildlichkeit wieder eine theologische Begründung. Solches problematisiert Salatowsky (2009, S. 153) wenn er schreibt, Melanchthon nehme die Philosophie als Fach weniger ernst als Luther, weil er sie von der Theologie her sehe. „Seine krude Vermischung beider Disziplinen [Theologie und Philosophie], die jeden philosophischen Locus theologisiert und verchristlicht, beraubt der Philosophie die [sic!] Möglichkeit, aus sich selbst heraus die Kraft für ein besonnenes und der Wahrheit dienliches Argumentieren zu entwickeln, und hindert die Theologie, das Andere ihres Glaubens in der Differenz zur Philosophie deutlich zu machen.“ (Salatowsky 2006, S. 131).

942 Zum Beispiel GuB, S. 76/77 = *Liber de anima* (1553) = MSA 3, S. 326-328. Zu den Ursprüngen dieser Sichtweise bei Epikur, in der Stoa und insbesondere bei Cicero vgl. zusammenfassend Mundt 2012, S. 155-159; vgl. auch Strohm 2000, S. 339-341.

943 Eusterschulte (2012, S. 19, Anm. 14) weist darauf hin, dass sich Melanchthon hier ciceronischer Terminologie bedient und unterstreicht damit die Bedeutung von Ciceros *De officiis*.

944 „Iudicium etiam de sceleribus post delicta tam tenaciter manet, ut homines rei extinguantur conscientiae doloribus.“ / „Aber auch das Urteil über Verfehlungen haftet im Nachhinein so fest, daß

zu unterscheiden. Die *notitiae naturales* bilden den Kern von Melanchthons Naturtheologie.[945] Melanchthon hatte entgegen der Umbrüche und Übergänge des 16. Jahrhunderts die Naturwissenschaft in diesem Sinne noch als Naturtheologie betrachtet. So war es möglich, dass biblische Aussagen im Zweifelsfalle die maßgeblichen waren.[946] In dieser Konstruktion wird es möglich, dass sich Gott, Mensch und Natur gegenseitig bezeugen. Gott und Mensch sind eng verbunden.[947] Die *notitiae naturales* enthalten die gottgegebene Ordnung der Welt:

> „Und wir erkennen, dass die Zahlen und die Fähigkeit, das Gute und das Schändliche zu unterscheiden, unveränderlich im menschlichen Bewusstsein leuchteten, und wir erfahren, wie der Mensch in seiner Art gleichsam unter dem Strafgericht Gottes zerbricht, wenn er diese Ordnung verletzt. Es entspricht deutlich Gottes Wesen, diese Ordnung zu wollen, und jene angeborenen Kenntnisse sind Strahlen der göttlichen Weisheit."[948]

Verlässt der Mensch die in den *notitiae naturales* gegebene sittliche Ordnung, setzen die Schmerzen des Gewissens (*conscientiae doloribus*) ein.[949] Im Bereich der Moraltheologie sind die *notitiae naturales* in die Form der zehn Gebote gebracht. Die zehn Gebote sind die veräußerlichte Zusammenfassung eines bereits im Menschen vorhandenen Gesetzes. Damit, so kann gefolgert werden, ist Pädagogik Erinnerung und Übung dieser bereits bekannten Gesetze.

Die Probleme, die entstehen, wenn der Mensch versucht dem Gesetz zu folgen, sind bekannt und werden auch in der Ethik betont: die Zustimmung (*assensio*) des Menschen fehlt aufgrund der Erbsünde.[950] Allerdings ist die Bedeutung der *assensio* im Gegensatz zur lutherischen Rechtfertigungslehre für den späten Melanchthon groß. In der *assensio* ist die Leistung des Menschen im Glaubenwollen zu sehen.[951] Die Aufwertung der

---

Schuldige unter Gewissensqualen zugrunde gehen." (GuB, S. 76/77 = *Liber de anima* (1553); Übersetzung nach Schmidt).

945 Naturphilosophisch zeigt sich dies in der Aufgabe der aristotelischen Form-Materie-Dialektik, bei der das aktuelle Sein (Form) mit dem potentiellen Sein (Materie) verbunden, aber unterschieden ist. Die Form wird bei Melanchthon zu einem der Materie immanenten Prinzip (vgl. Frank 1998, S. 50f.). Stiening versteht Aristoteles' Seelenbegriff als „Organisationsform des Körpers", wie dies auch Melanchthon betont (Stiening 1999, S. 769f., Zitat: S. 770). Vgl. hierzu auch Kapitel 5.2.4 dieser Arbeit.

946 Vgl. Augustijn 1998, S. 23f.

947 Vgl. Mundt 2012, S. 157f.

948 „Et intelligimus numeros, et discrimen honestorum et turpium in mentibus humanis immutabiliter lucere, et experimur tamquam vindice Deo naturam hominis destrui, cum hunc ordinem violat. Talis est igitur Deus, ut hunc ordinem velit, et hae notitiae radii sunt sapientiae devinae." (GuB, S. 74f./75f. = *Liber de anima* (1553); Übersetzung in Anlehnung an Schmidt).

949 GuB, S. 76/77 = *Liber de anima* (1553).

950 „Sed assensio cordis propter pravas inclinationes languidior est, et coecae cupiditates turbant assensionem, propter quas discedunt homines a luce mentis, et recipiunt pravas consuetudines contra ius naturae. Sicut contra artem medicam propter intemperantiam, multas vitiosas consuetudines recipimus." / „Aber die Zustimmung des Herzens ist aufgrund der verkehrten Neigungen schwächer, und blinde Begierden stören die Zustimmung, wegen denen sich die Menschen vom Licht des Geistes entfernen und verehrte Gewohnheiten gegen das Naturrecht annehmen. So nehmen wir entgegen der Heilkunst aufgrund von Maßlosigkeit viele lasterhafte Gewohnheiten an." (EDE, S. 158f./159f.; Übersetzung nach Frank); vgl. z.B. auch EDE 100/101.

951 Vgl. Slenczka 1984, S. 325f. (TRE 13); vgl. Eusterschulte 2012.

assensio bedeutet eine Aufwertung von Ethik und Pädagogik. Denn wenn der Glaube nicht ausschließlich ein durch den Geist gewirktes Gnadengeschenk Gottes darstellt, sondern der (freien) Zustimmung des Menschen bedarf, wird die Hinführung zu dieser Zustimmung nötig.
In der Argumentation von Melanchthons Naturphilosophie und dem Argument der Ebenbildlichkeit handelt es sich um eine theologische Begründung der philosophischen Affektenlehre. Günter Frank spricht von einer „theologische[n] Philosophie“[952] Melanchthons. Im Anschluss daran konstatiert Salatowsky, dass „der späte Melanchthon [die Philosophie] […] massiv von der Theologie her umgestaltet.“[953] Es liegt also bei Melanchthon einerseits eine theoretische Trennung, andererseits aber eine praktische Verbindung beider Disziplinen vor. So findet Melanchthon eine schlüssige Begründung für die weltliche Ordnung inklusive der ethischen Implikationen in der Ebenbildlichkeit und der natürlichen Ordnung der Welt.
Weltliche Gerechtigkeit definiert Melanchthon von Platon ausgehend als die „Bewahrung der göttlich eingerichteten Ordnung“ (*ordinis divinitus*).[954] Nach dieser natürlichen und gottgegebenen Ordnung funktioniert die Natur und die gesellschaftliche Ordnung. Eine „Ordnung der Personen“ (*personarum ordinatio*)[955] ist notwendig, um die Ordnung des Staates und seine Abläufe[956] zu gewährleisten. Die „Folter des Gewissens“[957] nach einem Verstoß ist auf personaler Ebene Indikator der natürlichen Ordnung. Die Erbsünde ist die „Verwirrung der Ordnung“[958] in der menschlichen Natur, denn durch sie ist „der Gehorsam aller Kräfte im Menschen“ gegenüber Gott gestört,[959] was wiederum der Zerstörung der Ordnung der Affekte gleichkommt. Die Erneuerung des Menschen durch den Heiligen Geist kann Melanchthon als „Ordnung der Erkenntnis und des Willens“ beschreiben.[960] Die richtige Ordnung der Affekte ist für den Menschen schwer zu erkennen. Es herrscht eine große Verwirrung der Affekte (*confusio affectuum*), denn „viele von sich aus mangelhafte Affekte mischen sich mit den guten. Ebenso werden gute durch den Fall zu mangelhaften Affekten, weil sie nicht durch die Ordnung regiert werden.“[961] Dies betrifft vor allem diejenigen Menschen, die „nicht vom Licht des Gotteswortes, von der Furcht vor Gott, vom Glauben an und von der Liebe zu Gott gelenkt“[962] werden, womit wiederum die theologische Dimension der philosophischen Affekten-

952 Frank 1995, so im Titel der Publikation.
953 Salatowsky 2009, S. 153; Salatowsky argumentiert hier, dass Luthers Philosophiekenntnisse in diesem Zusammenhang unterschätzt werden, da er im Gegensatz zu Melanchthon die Philosophie als eigenständige Größe bestehen lasse (vgl. Salatowsky, ebd.).
954 EDE, S. 146/147.
955 EDE, S. 152/153.
956 EDE, S. 150ff./151ff.
957 „Item naturali ordine cruciatus universaliter sequitur conscientiam delictorum ...“ (EDE, S. 6/7).
958 „... conturbato ordine ...“ (EDE, S. 146/147).
959 „...obedientia omnium virium in homine...“ (EDE, S. 146/147).
960 „... ordo cognitionis et voluntatis in nobis ...“ (GuB, S. 86/87 = *Liber de anima* (1553).
961 „Unde ingens fit confusio affectuum, et multi per se vitiosi bonis miscentur. Item boni fiunt vitiosi per accidens, quia non reguntur ordine ...“ (EDE, S. 100/101; Übersetzung in Anlehnung an Frank).
962 „... qui non regitur luce verbi Dei, timore Dei, fide et dilectione Dei.“ (EDE, S. 100/101; Übersetzung nach Frank).

lehre unterstrichen wäre. Die Lehre der Kirche hat die Aufgabe zu zeigen, „welche Affekte im Menschen angelegt und geordnet sind und welche nicht angelegt sind.“[963]

Von Aristoteles übernimmt Melanchthon die Vernunft als die maßgebende Instanz. Sie legt fest, welche Affekte gezügelt werden müssen und sie bestimmt die Mitte, das rechte Maß. Werden die Affekte innerhalb der von der Vernunft gesetzten Grenzen gehalten, können sie als gut bezeichnet werden. Allein von der Erbsünde wusste Aristoteles nichts und kannte daher die Ursachen der schlechten Affekte nicht und hielt also fälschlicherweise an der Tugend als oberstem Ziel fest, so Melanchthon.[964]

> „Diese Überlegung ist vollkommen richtig und aus den naturwissenschaftlichen Schriften geschöpft, wo man sehen kann, dass die Natur bei allen Bestrebungen und Bewegungen das rechte Maß liebt […]. So schaden dem Menschen in den Affekten, welche die Quellen der Handlungen sind, zu große Furcht und zu großer Wagemut, zu großer Zorn und zu große Freude usw. […] Daher ist es weise gedacht, dass die Tugenden jeweils eine Mitte darstellen […] In allen Dingen ist das Maßhalten die schönste Tugend.“[965]

Das rechte Maß ist nicht absolut, sondern relativ. Es folgt einer geometrischen Ordnung, die sich insbesondere auf Gerechtigkeit und Gleichheit bezieht.[966] Im Anschluss an Aristoteles müsse die Mitte so festgelegt werden, „dass diese nach den Umständen zu uns passt.“[967] Diese bedingte Tugend bezieht Melanchthon auf das Gewissen, das durch diese Sichtweise gestärkt ist,[968] und auf die Erziehung. Die Jugend müsse daran erinnert werden, „dass die Norm […] das Urteil eines Künstlers“[969] sei. Nur in der genauen Kenntnis der Dinge könne ein weiser und erfahrener Mensch eine Mitte festlegen, die zu den Umständen passe.[970]
Gewissen, Erfahrung und Wissen sind also die entscheidenden Faktoren der Tugendlehre. In einem gewissen Gegensatz dazu steht der Dekalog als objektiver Ordnungs-, Diagnose- und Tugendkatalog. Tugend stellt sich nicht nur über das rechte Maß her, sondern auch, und mehr noch, aus dem Gehorsam. „Tugend ist der Gehorsam, durch den der

963 „Sed doctrina Ecclesiae discrimen ostendit, quae docet, qui sint affectus conditi et ordinati in natura hominis, et qui non sint conditi.“ (EDE, S. 104/105; Übersetzung nach Frank).

964 EDE, S. 106/107.

965 „Haec cogitatio admodum elegans est, et ex Physicis sumpta, ubi cernitur, naturam in omnibus appetitionibus et motibus amare mediocritatem […]. Sic in affectibus, qui sunt actionum fontes, nimius timor, et nimia audacia, nimia ira, et nimia lenitas etc. nocent homini. […] Itaque sapienter cogitatum est, virtutes esse medietates. […]. Omnibus in rebus modus est pulcherrima virtus.“ (EDE, S. 116/117; Übersetzung in Anlehnung an Frank).

966 Vgl. EDE, S. 116f./117f.. Nach Aristoteles, Platon und Isokrates besteht die geometrische Gleichheit in der Wahrung der Verhältnisse (9 verhält sich zu 3 wie 12 zu 4), im Gegensatz zu einer arithmetischen Gleichheit, bei der immer die gleiche Differenz bewahrt wird (3 verhält sich zu 5 wie 7 zu 9).

967 „Aristoteles in textu inquit: Sumi medietatem quo ad nos, id est, quam convenire nobis ex circumstantiis iudicamus.“ (EDE, S. 118/119; Übersetzung nach Frank).

968 EDE, S. 118/119.

969 „Normam […] esse […] iudicium artificis ...“ (EDE, S. 120/121; Übersetzung nach Frank).

970 EDE, S. 120/121.

Wille und die untergeordneten Seelenvermögen der Vernunft [bzw. Gott][971] gehorchen.“[972] Zuverlässiger aber als die Vernunft als Maßstab der Tugend ist der direkt von Gott gegebene Dekalog.[973] Der scheinbar individuelle Ansatz des subjektiv zu bestimmenden rechten Maßes ist auch durch die Naturrechtslehre ad absurdum geführt, denn die eingeschriebenen Kenntnisse sind bei allen Menschen dieselben. Konsequenterweise sind die Tugenden nun objektiv feststellbar. Die Unterscheidung von guten und schlechten Affekten gelingt am besten, „wenn man den Unterschied zum Gesetz nimmt“,[974] das heißt, einen Abgleich mit den zehn Geboten vornimmt. Der Dekalog dient hier nicht dazu, dem Menschen seine Unfähigkeit deutlich zu machen, sondern ist die Norm, mithilfe derer einzelne Affekte bewertet werden können.

> „Sehr zu Recht lässt sich also die Einteilung der Tugenden dem Dekalog entnehmen, bei dem die erst Tafel die Tugenden nennt, die unmittelbar mit Gott zu tun haben, die zweite jene, die unmittelbar mit den Menschen zu tun haben, die dennoch selbst auf dieses Ziel bezogen werden müssen, dass dieser Gehorsam Gott erwiesen werde.“[975]

Der Dekalog wird vom Diagnoseinstrument, das den Menschen zur Gottesfurcht anhalten soll und an dem der Mensch seine Unfähigkeit erfährt, zum pädagogischen Programm. Die erste Tafel zeigt das Ziel der Pädagogik in Bezug auf die christliche Frömmigkeit, die zweite in Bezug auf die weltliche.

Bei der Frage nach der Umsetzung des Programms geht Melanchthon wieder von Aristoteles aus. Er verortet folgende grundlegenden Affekte im Herzen: „Freude, Traurigkeit, Liebe, Furcht, Hoffnung, Zorn und Barmherzigkeit“.[976] Der natürliche Sinn dieser Affekte ist es, dass „sie dazu antreiben, das Passende zu erstreben und das Entgegengesetzte zu meiden.“[977], „Sie folgen der Erkenntnis“[978] und führen in letzter Konsequenz zu

---

971 In den Editionen der Ethik von 1554, 1557 und 1560 schreibt Melanchthon „optemperant Deo“ anstelle von „obtemperant recto iudico rationis“ (vgl. EDE, S. 60, Anm. 23). Vernunft und Gott scheinen hier austauschbar. Vielleicht ist Melanchthon auch unsicher, ob beide wirklich in eins fallen und variiert daher die Formulierungen. In denselben Ausgaben der Ethik ist die Seele die Wohnung Gottes („quae est domicilium Dei“), während Melanchthon in der Ausgabe von 1550 die Formulierung „in quo sunt virtutes“ / „in der die Tugenden sind“ wählt (EDE, S. 58/59; vgl. EDE, S. 58, Anm. 22). Auch hier scheint sich Melanchthon unsicher, ob er die Tugend oder Gott betonen möchte. Dieser (scheinbare) Konflikt Melanchthons unterstreicht, wie sehr sich Ethik und Theologie nun vermischt haben.

972 „Virtus, est obedientia, qua voluntas et inferiores potentiae, obtemperant recto iudicio rationis.“ (EDE, S. 60/61; Übersetzung nach Frank).

973 EDE, S. 122/123.

974 „... sumpto discrimine a lege Dei.“ (EDE, S. 104/105; Übersetzung nach Frank).

975 „Rectissime igitur distributio virtutum ex Decalogo sumi potest, in quo prima tabula recitat virtutes, immediate cum Deo agentes. Secunda illas, quae immediate cum hominibus agunt, quae tamen ipsae et ad hunc finem referendae sunt, ut ea obedientia Deo praestetur.“ (EDE, S. 122f./123f.; Übersetzung nach Frank).

976 „... in cordibus esse laetitiam, moestitiam, amorem, metum, spem, iram, misericordiam...“ (EDE, S. 106/107; Übersetzung nach Frank).

977 „... ut impellant ad expetenda convenientia, et fugienda contraria.“ (EDE, S. 106/107; Übersetzung nach Frank).

978 „... sequentes cognitionem ...“ (EDE, S. 94/93; Übersetzung nach Frank).

einem Verlangen oder Vermeiden einer Sache.[979] Die Affekte sind also in ihrem natürlichen, von Gott eingerichteten Zustand der Mitte, Antrieb und Mittel zur Tugend. Im Kontext der Tugendlehre können und müssen die Affekte gelenkt werden. Dass hier durch Gewöhnung eine gewisse Festigkeit im tugendhaften Handeln erreicht werden kann, zeigt sich in der Übernahme des aristotelischen *habitus*-Begriffs. Melanchthon definiert *habitus* (Haltung), als „eine feste und beständige Neigung bzw. feste Absicht" und, mit den Worten Ciceros, als „einen beständigen und ewigen Willen."[980] Haltungen entstünden durch gute Handlungen,[981] können also eingeübt werden. Eine beständige und feste Ausrichtung der Affekte ist demnach möglich, ähnlich wie bei Aristoteles' Charaktertugenden.[982] Allerdings mit einem wichtigen Unterschied: Die Tugendlehre selbst steht, wie die gesamte Philosophie, auf einer theologische Grundlage. Melanchthon übernimmt eine philosophische Definition der Tugend in der Ethik von 1550. Sie sei „eine den Menschen von Gott anvertraute Norm für ihr Leben, um nach außen gerichtete Handlungen zu lenken".[983] Das bedeutet, dass die Affekte in letzter Konsequenz auf die Erneuerung durch den Heiligen Geist angewiesen bleiben. Auch wenn die Affekte beherrscht, geordnet und dauerhaft auf das Gute ausgerichtet werden können, bleibt diese Ordnung oberflächlich, eine „nach außen gerichtete Handlung",[984] und bleibt deshalb auf Gehorsam beschränkt.

Die pädagogische Implikation der philosophischen Affektenlehre ist also zum einen die Nutzung des Dekalogs als pädagogisches Programm und Diagnoseinstrument. Pädagogik in diesem Sinne ist ein Hinführen zu einer innerlich ursprünglich bekannten und äußerlich katalogisierten Ordnung der Affekte. Im Abgleich der Affekte mit der im Dekalog vorgeschriebenen Norm, kann der pädagogische Handlungsbedarf eruiert werden. Im Gegensatz zur christlichen Frömmigkeit besteht hier kein Schutz für die Affekte des Individuums. Das zweite pädagogisch relevante Element ist die Vernunft. Sie ist die Instanz, welche in der Lage ist, die Tugend als individuelle Mitte zu erkennen und festzulegen. Dazu muss sie gebildet werden. Die Vernunft ist jedoch generell weniger zuverlässig als der Dekalog, wodurch sie wiederum stark eingeschränkt wird. Aus der Diagnose der Seinslage und der Festlegung des Sollzustandes – beides erfolgt mit Hilfe des Dekalogs – ergibt sich der Auftrag für die Pädagogik, geeignete Methoden zur Ordnung der Affekte zu finden. Der Zielpunkt ist in diesem Sinne die weltliche Frömmigkeit, die sich am Dekalog und der Vernunft ausrichtet. Über Melanchthons Begriff der weltlichen

979 EDE, S. 94/95.

980 „Nam quod usitate habitum dicimus, videlicet firmam et constantem inclinationem, seu προαίρεσιν, hoc latinus scriptor in eo loco nominat constantem et perpetuam voluntatem." (EDE, S. 156/157; Übersetzung nach Frank).

981 „Constat autem habituum causas esse convenientes actiones." / „Es steht aber fest, dass die Ursachen der Haltungen angemessene Handlungen sind." (EDE, S. 50/51; Übersetzung nach Frank).

982 Vgl. hierzu Kapitel 2.3.1 dieser Arbeit.

983 „... sit norma vitae hominum a Deo tradita, ad regendas actiones externas ..." (EDE, S. 4/5; Übersetzung nach Frank).

984 „... actiones externas ..." (EDE, S. 4/5; Übersetzung nach Frank). Daraus ergibt sich ein Kohärenzproblem in Melanchthons Tugendlehre, denn der „Möglichkeitsgrund" der Tugend liegt außerhalb ihrer Verfügbarkeit, nämlich in Gott (Ziebritzki 2000, Zitat: S. 373).

Frömmigkeit im Kontext der Tugend- und Affektenlehre kommt man zu einer sich über Disziplin, Ordnung und Gehorsam konstituierenden Frömmigkeit.

5.2.4 Körper und Geist

Melanchthon verbindet für die Beschreibung der Affekte Traurigkeit und Freude, wie in seiner Naturrechtslehre, Physik und Theologie. Gott hat den Menschen so erschaffen, dass mithilfe dieser beiden Affekte das Wirken des Heiligen Geistes diagnostiziert werden kann. Die Physis reagiert auf die Anwesenheit des Geistes und wird so im Affekt zum Diagnoseinstrument des metaphysischen Status.

> „Denn es gibt im Herzen Zotten, die sich bei Traurigkeit zusammenziehen, wodurch es zur Austrocknung der angeborenen Feuchtigkeit [und] zum Erlöschen der spiritus kommt. Hingegen entspannen sich die Zotten bei Fröhlichkeit, und die spiritus nehmen an Fülle und Licht zu. Die nächstliegende Nahrung des Lebens ist aber der spiritus, der ein feuriger Atem ist, den das Herz aus dem Blut mit einer geheimnisvollen Kraft hervorbringt, die dem Menschen von Gott so eingepflanzt ist.“[985]

Die *spiritus* des Menschen sind also direkt mit dem *spiritus sanctus* verbunden – auf physiologischer Grundlage. Melanchthon verbindet die Ansicht Augustins, die Affekte seien ein Diagnoseinstrument zur Bestimmung der „Seinslage vor Gott“[986] mit der Ansicht Galens, die Affekte seien natürliche, also physiologisch zu bestimmende Bewegungen des Herzens, die ihren natürlichen Sollzustand in einer ausgeglichenen Mitte haben.[987] Melanchthon verknüpft in dieser Sichtweise Geist und Physis, Theologie und Medizin. Dies ist durch seinen Naturbegriff möglich, denn Gott hat den Menschen so geschaffen, dass er die Fähigkeit zur Gotteserkenntnis besitzt. Dies erstreckt sich nicht nur auf die Seele des Menschen, sondern auch auf dessen Physis, die nicht getrennt vom Geist betrachtet wird, sondern dessen Wirkkraft anzeigt. Der Geist ist nicht der Gegenspieler des Fleisches. Da der ganze Mensch Fleisch ist,[988] wirkt der Geist im Fleisch. In Melanchthons Schrift *Commentarius de anima* von 1540[989] kommt die enge Verbindung von Leib und Seele in der theologischen Anthropologie ebenfalls zum Ausdruck.[990] Melanchthon folgt einer Tendenz der spätmittelalterlichen Scholastik, die Form als ein der Materie immanentes Prinzip versteht und somit Form und Materie untrennbar ver-

---

985 „Sunt enim in corde villi, qui astringuntur in moestitia, et fit arefactio nativi humoris, et extinctio spirituum. Econtra in laetitia laxantur villi, et gignuntur spiritus copiosiores et lucidiores. Est autem vitae proximum alimentum spiritus, qui est flammeus halitus, quem ex sanguine cor gignit, arcana vi, divinitus sic insita homini.“ (EDE, S. 94/95; Übersetzung in Anlehnung an Frank).

986 zur Mühlen 1992, S. 96.

987 EDE, S. 94f./95f.; Galen hatte sich im ersten Jahrhundert nach Christus darum bemüht, die Affekte als von den Säften des Körpers abhängig zu zeigen. Damit wäre die Medizin für ihre Regulierung und Behandlung zuständig – der Ansatzpunkt der Psychopharmakologie. Zu Galens Argumentation vgl. Müller 2008, S. 28-36.

988 Vgl. hierzu Kapitel 5.2.1 dieser Arbeit.

989 Diese Schrift ist der Vorgänger des *Liber de anima* (vgl. Helm 1998, S. 219, Anm. 3).

990 Vgl. Salatowsky 2009, S. 160.

eint.[991] Im Kontext der theologischen Anthropologie fallen physische und metaphysische Wirkweisen zusammen. Um dieser Sichtweise Melanchthons in Bezug auf die Affekte nachzugehen, hilft ein weiterer Blick auf die Ausführungen im *Liber de anima*.

> „[...] mit diesen spiritus mischt sich bei frommen Menschen der göttliche spiritus selbst und bewirkt, dass sie durch das göttliche Licht stärker leuchten, damit die Erkenntnis Gottes klarer, die Zustimmung fester und die Bewegungen zu Gott hin glühender werden. Wo dagegen die Teufel die Herzen besetzen, stören sie durch ihren Hauch die spiritus im Herzen und im Gehirn, verwirren das Urteilsvermögen, bewirken den heftigsten Aufruhr und treiben die Herzen und die anderen Glieder zu den grausamsten Handlungen. Zum Beispiel tötete Medea ihre Söhne, und Judas nahm sich selbst das Leben. Lasst uns daher unsere Natur genau beobachten und sie sorgfältig kontrollieren, und lasst uns bedenken, dass unsere spiritus eine Wohnstätte des Spiritus sanctus sein müssen, und lasst uns zu Gottes Sohn beten, dass er selbst die Teufel von uns vertreibt und den göttlichen spiritus in unsere spiritus eingießt.“[992]

Körper, Geist und Heiliger Geist sind nicht nur verbunden, vielmehr sind im frommen Menschen die Lebensgeister mit dem Heiligen Geist durchmischt. Der Fromme hat Anteil am göttlichen Geist, seine Erkenntniskraft und die Liebe zu Gott sind gestärkt. All dies findet auf einer physiologischen Unterlage statt.[993] Ebensolches zeigt sich auch darin, dass sich der Glaube auf körperliche wie auf geistliche Anfechtungen[994] und leibliche Verheißungen zu erstrecken hat.[995] Gerade die Sorge Gottes für das körperliche Wohl, so Melanchthon, „sind nicht zu verachtende Vorschulen zur Einübung des Glaubens.“[996] Die Beschreibung der Durchmischung der *spiritus* ist verbunden mit einem Aufruf zur inneren Wachsamkeit und Selbstkontrolle. So kann zum einen an den Affekten Freude und Traurigkeit der metaphysische Status abgelesen werden, zum anderen auch an den Handlungen, der Erkenntniskraft und der Fähigkeit zur Gottesliebe. Wiederum ist der geschützte Raum für die Affekte aus den *Loci* von 1521 völlig aufgegeben. Das Gebet hat seinen festen Platz als Interventionsmaßnahme. Die Durchmischung des menschlichen mit dem göttlichen *spiritus* wird weiterhin als Eingießung (*transfundere*) verstanden, um die Christus gebeten werden muss, ebenso wie um die Reinigung von den Teufeln. Physiologische und metaphysische Wirkprinzipien greifen ineinander. Glei-

991 Frank 1998, S. 50f.

992 „[...] his ipsi spiritibus in hominibus piis miscetur ipse divinus spiritus, et efficit magis fulgentes divina luce, ut agnitio Dei sit illustrior, et adsensio firmior, et motus sint ardentiores erga Deum. Econtra ubi diaboli occupant corda, suo adflatu turbant spiritus in corde et in cerebro, impediunt iudica, et manifestos furores efficiunt, et impellunt corda et alia membra ad crudelissimos motus, ut, Medea interficit natos, Iudas sibi ipsi consciscit mortem. Aspiciamus igitur naturam nostram, et diligenter eam regamus, et sciamus, oportere spiritus nostros esse domicilium Spiritus sancti, et oremus filium Dei, ut ipse depellat a nobis diabolos, et spiritum divinum in nostros spiritus transfundat.“ (CR 13, Sp. 88-89 = *Liber de anima* (1553); Übersetzung in Anlehnung an Helm 1998, S. 220); zur *spiritus*-Lehre Melanchthons und den Ursprüngen bei Galen vgl. Helm 1998; Rump 1897, S. 26-29.

993 Vgl. auch Helm 1998, S. 227-233, Helm spricht von einer „Physiologie der Geistwirkung“ (Helm 1998, S. 236). „Die Erlösung des Menschen hat nicht nur eine theologische Dimension, sondern auch eine physiologische ...“, so Helm (1998, S. 237); zur physiologischen Bestimmung und Ausformung einzelner Affekte vgl. Rump 1897, S. 105-111.

994 „... omnes tentationes corporales et spirituales.“ (LC 6,48).

995 LC 6,48-51.

996 „Et huiusmodi corporalia non contemnenda rudimenta sunt exercendae fidei.“ (LC 6,50; Übersetzung nach Pöhlmann).

ches zeigt sich in der Erkenntnistheorie. Ein Teil des Erkenntnisvermögens des Menschen ist bereits besprochen worden. Einige Kenntnisse sind als *notitiae naturales* dem Menschen von Gott eingeschrieben. Im *Liber de anima* entwirft Melanchthon eine weitere Möglichkeit Erkenntnisse zu gewinnen. Aufgrund der physiologischen Beschaffenheit des Menschen können Sinneseindrücke, die über die „äußeren Sinne“ (*sensus exteriores*)[997] aufgenommen werden, durch die „inneren Sinne“ (*sensus interiores*)[998] geordnet werden, wodurch Erkenntnisse gewonnen werden können. Die *sensus interiores* sind in drei Bereiche gegliedert und haben drei verschiedene Aufgaben. Der *sensus communis* nimmt die Bilder aus den *sensus exteriores* auf. Die *cogitatio* oder *compositio* hat die Aufgabe diese Bilder zusammenzusetzen, zu urteilen und logische Schlüsse zu ziehen. In der *memoria*, der dritten Kraft, werden die Objekte (*obiectum*) aufbewahrt und in Erinnerung gerufen.[999] Dadurch ist klar, dass „der Intellekt mit den inneren Sinnen verbunden ist“,[1000] so Melanchthon. Das Entscheidende ist nun, dass die Bilder vom *sensus exteriores* an den *sensus interiores* gesendet werden und dort „durch die Bewegungen des Gehirns und durch die spiritus [zu] Gedanken geformt werden.“[1001] In Verbindung mit der Lehre von der Durchmischung der beiden menschlichen *spiritus* mit dem *spiritus sanctus* beim frommen Menschen, erhält Frömmigkeit so höchste erkenntnistheoretische Relevanz. Die Affekte begleiten das Erkennen und entzünden die Erkenntnis.[1002] Zugleich bewegen die, bei der Erkenntnis aus dem Gehirn über die Nerven weitergeleiteten, *spiritus* die Affekte des Herzens. Über die *spiritus* wird die Erkenntnis, die ja bereits durch einen Affekt begleitet und beeinflusst wurde, wieder zum Herzen transportiert und löst wiederum einen Affekt aus.[1003] Wieder können diejenigen *spiritus*, die mit dem *spiritus sanctus* vermischt sind, positiv auf die Affekte im Herzen wirken. Affekt, Vernunft und Heiliger Geist sind in der *spiritus*-Lehre untrennbar vermischt und beeinflussen sich wechselseitig. *Affectus* und *intellectus* stehen im Erkenntnisprozess in einem reziproken Verhältnis.

---

997 Vgl. zu den äußeren Sinnen Rump 1897, S. 64-84.

998 Vgl. zum inneren Sinn Rump 1897, S. 85-91.

999 Vgl. CR 13, Sp. 120-121 = *Liber de anima* (1553); vgl. Helm 1998, S. 229-231.

1000 „... copulatum esse intellectum cum sensibus interioribus.“ (CR 13, Sp. 145 = *Liber de anima* (1553); Übersetzung nach Helm 1998, S. 231).

1001 „Ibi cerebri motu et spiritibus formatur cogitationes ...“ (CR 13, Sp. 145 = *Liber de anima* (1553); Übersetzung nach Helm 1998, S. 231).

1002 „Alter motus in corde nominatur Adfectus, qui cogitationem sequitur, et accenditur noticiis ...“ (CR 13, Sp. 58-59 = *Liber de anima* (1553)). Helm geht davon aus, dass die Affekte eine „*Reaktion* des Herzens auf die Wahrnehmungen und Vorstellungen eines Objekts und dessen Beurteilung im Gehirn“ sind (Helm 1998, S. 232; Hervorhebung von mir), was einer kognitiven Affekttheorie entspräche. Salatowsky (2006, S. 115) folgt Helm in diesem Punkt und spricht von „kognitiv vermittelt[en]“ Affekten. Im Kontext der Affektenlehre Melanchthons, der Affekte immer als eigenständige Kräfte anspricht, schlage ich vor, *sequor* mit *begleiten* zu übersetzt. Somit ist von einer reziproken Wirkung von Vernunft und Affekt auszugehen.

1003 CR 13, Sp. 57-59 & 128 = *Liber de anima* (1553); vgl. Helm 1998, S 231f.

5.3 Weltliche und christliche Frömmigkeit und ihre Wechselwirkung

In Melanchthons Konzeption von Frömmigkeit gibt es mehrere Schnittpunkte von weltlicher Frömmigkeit und christlicher Frömmigkeit. Eine Überschneidung ist ein Wirken des gereinigten Herzens in die Welt oder, andersherum, ein Wirken weltlicher Gesetze auf das Herz, den Willen, die Affekte des Menschen. Es ist deutlich geworden, dass Melanchthon in den *Loci* von 1521 eine scharfe Trennung vornimmt. Im Folgenden wird der Frage nachgegangen, wo genau die Berührungspunkte der Sphären liegen. Drei Überschneidungspunkte können festgestellt werden: gute Werke, Taufe und *assensio*.

Die deutlichste Überschneidung besteht darin, dass sich der Zustand der christlichen Frömmigkeit in gute Werke umsetzt. Es ist unmöglich, dass der Glaube nicht in gute Werke überströmt.[1004] Das Herz ist derart dankbar und freudig, dass es Gottes Liebe erwidern muss[1005] und sich in Nächstenliebe ergießt.[1006] In der absoluten Preisgabe an Gott liegt die Aufhebung beziehungsweise die Abschwächung der Erbsünde als Selbstaufgabe im Gegensatz zur Selbstliebe: „Denn in denen, die durch den Geist gerechtgemacht sind, kämpfen die guten Affekte mit den Bösen...“.[1007] Daher sind alle wahre Frömmigkeit und alle Tugend Früchte des Glaubens.

> „Weil sich nun ein solches Herz wirklich Gott preisgibt, wird dem Geltungsdrang, der Mißgunst, dem blassen Neid, der Scheelsucht, der Habsucht, und den Begierden und deren Früchten, das Messer an die Kehle gesetzt; ein solches Herz hat einen Sinn für das Niedrige, es haßt sich selbst, verabscheut alle seine Süchte und – so die sehr zutreffenden Worte des Paulus an die Römer – ‚Wir schämen uns nunmehr der Dinge, mit denen wir uns vorher befriedigt haben.‘ Daher ergießt sich (so ein Herz) in alle (seine) Nächsten, gibt sich ihnen hin, gibt sich ihnen preis, um über sich verfügen zu lassen, sieht ihre Not für die eigene an, geht mit allen in allem schlicht und echt um, ohne die Sucht zu glänzen, ohne böswillige Gedanken. Das ist die Wirksamkeit des Glaubens, so daß aus diesen Früchten unschwer zu ersehen ist, in welcher (Menschen) Herzen wahrer Glaube ist.“[1008]

Der Glaube und damit die christliche Frömmigkeit wird durch gute Werke sichtbar. Wo vorher der Zugriff zu den Affekten Gott vorbehalten und somit vor dem Zugriff der Welt geschützt war, wird der Glaube nun in seinen Früchten sichtbar. Somit werden auch die Affekte des Glaubens quantifizierbar und qualifizierbar. Nächstenliebe, sittliches Verhalten und Tugend werden zu offenbaren Zeichen der Wirkung des Heiligen Geistes im Glauben. Echter Glaube strömt notwendig über „in Liebe im Umgang mit dem Nächs-

1004 „... fides non potest non effundere se ...“ (LC 6,138).

1005 LC 6,139.

1006 LC 6,142.

1007 „Nam qui spiritu iustificati sunt, in iis affectus boni cum malis pugnant ...“ (LC 1,60; Übersetzung nach Pöhlmann).

1008 „Iam quia vere se talis mens subiicit deo, ambitio, aemulatio, livor, invidentia, avaritia, voluptates et horum fructus iugulantur, humilia sapit, sese odit, suas cupiditates omnes abominatur et, quod aptissime dicit Paulus ad Rom. VI.: ‚Iam pudet eorum, quibus antea fruebamur.‘ Effundit ergo se in proximos quosque, illis inservit, illis se praebet utendum, illorum necessitatem pro sua ducit, omnia cum omnibus candide, sinceriter, nihil ambitiose, nihil maligne agit. Haec efficacia fidei est, ut ex his fructibus facile appareat, in quorum cordibus vera fides sit.“ (LC 6,140f.; Übersetzung nach Pöhlmann).

ten".[1009] Diese geht einher mit Selbsthass, speist sich aber in erster Linie aus der überströmenden Dankbarkeit gegenüber Gott. Einige der Hauptsünden dienen als Negativfolie zur Abgrenzung, wobei wieder die Selbstsucht den Ausgangspunkt der Sünden bildet. Die guten Werke rechtfertigen immer noch nicht vor Gott, sie rechtfertigen aber vor den Menschen, denn sie zeigen den Status im Glauben deutlich an. Der Glaube wird in guten Werken evident. Daraus folgt weiter, dass die weltliche Frömmigkeit aus der christlichen Frömmigkeit gleichsam hervorgeht, womit eine Überschneidung der Sphären markiert ist.

Der zweite Überschneidungspunkt zwischen christlicher und weltlicher Frömmigkeit ist das Ritual der Taufe.[1010] Weltliche Frömmigkeit einzuhalten ist „den widergebornen leichter denn den andern."[1011] Die Wiedergeborenen, das heißt die Getauften, stehen unter dem Schutz Christi, der sie gegen den Teufel beschützt und ihnen Hilfe gewährt.[1012] Im *Underricht der Visitatoren* ist die Taufe für alle empfohlen. Sie solle auf Deutsch gehalten werden, damit der Sinn verstanden werde. Die Taufe befördert „Busse / Rewe und layde"[1013] und vorbehaltlich dieser drei, wird durch die Taufe die Sünde abgewaschen und verziehen. Der Glaube jedoch „ist die volkomene Tauffe."[1014]

Weltliche und christliche Frömmigkeit treffen sich in der *assensio* des Menschen. Einerseits wird der Glaube durch den Heiligen Geist gewirkt, andererseits zeichnet er sich durch „fest zustimmen" (*constanter assentiri*) aus.[1015] Grundsätzlich ist der Glaube in der reformatorischen Theologie immer ein Geschenk. Er ist immer eingegossen (*fides infusa*), niemals erworben, verdient oder durch Wissen erlangt (*fides acquisita*).[1016] Sowohl die Buße (Gesetz), als auch die Gnade (Evangelium) werden von Gott durch den Heiligen Geist gewirkt.[1017] Doch der Mensch müsse dem Evangelium im Herzen zustimmen (*assensio cordis*)[1018] und Christus annehmen (*accipere*),[1019] so der späte Melanchthon. Darin besteht der Glaube und das Vertrauen, das der Mensch Gott entgegenbringen muss. Der Mensch solle Hilfe von Gott erwarten und ihn darum bitten.[1020]

> „Um wie viel mehr wird euer himmlischer Vater den Heiligen Geist denen geben, die darum bitten,[1021] nicht den Trägen, nicht denen, die der Begierde die Zügel locker lassen, sondern denen, die dagegen ankämpfen und bei Gottes Hilfe Zuflucht suchen, nach jenem Wort: Gott

---

1009 LC 6,142; Übersetzung nach Pöhlmann.
1010 Zur Taufe vgl. LC 8,26-60.
1011 Heubtartikel, S. 151, Z. 14f.
1012 Heubtartikel, S. 151.
1013 UdV, S. 26.
1014 UdV, S. 25f., Zitat: S. 26.
1015 LC 2,103; LC 6,20.
1016 Zu dieser Unterscheidung, die die scholastische Theologie traf, gingen die Reformatoren in Opposition. Melanchthon argumentierte in den *Loci* von 1521 im Anschluss an Luther, der in einer Abhandlung über den Glauben von 1520 lediglich den *fides infusa* als relevant anerkennt (vgl. LC, Pöhlmann, Anm. 642).
1017 LC 2,103.
1018 EDE, S. 158f./159f.
1019 LC 6,210.
1020 EDE, S. 88/89.
1021 Lk 11,13; diese Stelle wird bereits früher im Text zitiert: EDE, S. 66/67 und EDE, S. 70/71.

zieht, aber zieht nur den der will. Ebenso: Allein dem Entschlossenen kommt Gott auch entgegen. Ebenso: Während die Gnade vorausgeht und der Wille begleitet."[1022]

Die Bedeutung von Lk 11,13 ist schon allein durch die dreifache Wiederholung evident.[1023] Auch in den *Heubtartikeln* finden sich diese Verweise.[1024] Der Heilige Geist ist entscheidend, der menschliche Wille gehorcht, indem er nicht gegen die Wirksamkeit der Gnade ankämpft,[1025] wie sich Melanchthon an anderer Stelle ausdrückt.

> „Wir sollen wissen, dass ohne die Hilfe des Heiligen Geistes solche inneren gottgefälligen Handlungen nicht geschehen. Dennoch handelt ihn ihnen der Wille sehr wohl und verhält sich nicht wie eine Statue, sondern die handelnden Ursachen treffen zusammen: der Heilige Geist, der durch das Wort bewegt, der denkende Geist und der Wille, der nicht dagegen ankämpft, sondern […] dem bewegenden Heiligen Geist nun gehorcht und zugleich die Hilfe Gottes anstrebt."[1026]

Damit wäre ein Schnittpunkt von weltlicher und christlicher Frömmigkeit sehr präzise bestimmt. Gott bietet seine Gnade allen an,[1027] da „die Verheißung [aber] allgemein ist erkennt man, dass unsere Zustimmung hinzukommen muss".[1028] In diesem Zusammenhang stellt Slenczka fest, dass Melanchthon in späteren Ausgaben der *Loci*, wie auch hier in der Ethik, zunehmend das Moment der Zustimmung (*assensio*) betont. Dabei kommt Melanchthon zu einem „bestimmte[n] Typ von Erfahrungstheologie",[1029] bei der er den Glaubensvollzug mit dem Ziel der Selbstprüfung analysiert und psychologisiert. Pädagogisch bedeutsam ist, dass dabei die Frage hervortritt, wie aus Zustimmung Vertrauen wird, wie aus Glaubenserkenntnis Glaubensgewissheit. Die Glaubenserkenntnis und die Zustimmung zu ihr geschehen dabei im Intellekt, während das Vertrauen im Willen hinzutritt.[1030] Die gesamte Verschiebung kann zum einen als pädagogisch motiviert bezeichnet werden, zum anderen wird deutlich, dass Melanchthon nun den Glauben mehr als ein Ringen denn als *raptus* versteht.[1031] Der Heilige Geist bleibt aber der wichtigste Teil der drei Elemente Heiliger Geist, denkender Geist und Wille, die im Glau-

---

1022 „Quanto magis Pater vester coelestis dabit Spiritum sanctum petentibus, non ignavis, non laxantibus frenos cupiditati, sed repugnatibus et confugientibus ad auxilium Dei, iuxta illud: Trahit Deus, sed voluntem trahit. Item: Μόνον θέλησον χαί θεός προαπαντά. Item: Praeeunte gratia, comitante voluntate." (EDE, S. 186f./187f.; Übersetzung in Anlehnung an Frank).

1023 Vgl. EDE, S. 66/76 und EDE, S. 70/71.

1024 Vgl. Heubtartikel 1553, S. 149f.; mit einer Hervorhebung von „BITTET" bei Lk 11,13 (Heubtartikel 1553, S. 149).

1025 EDE, S. 68/69.

1026 „Tales interiores motus Deo placentes, sciamus non fieri sine auxilio Spiritus sancti, nec tamen in his nihil agit voluntas, nec habet se ut statua, sed concurrunt agentes causae, Spiritus sanctus movens per verbum Dei, mens cogitans, et voluntas non repugnans, sed utrunque iam moventi Spiritui sancto obtemperans, et simul petens auxilium Dei." (EDE, S. 68/69; Übersetzung in Anlehnung an Frank).

1027 EDE, S. 70/71.

1028 „Hinc intelligitur, cum promissio sit universalis, nostram aliquam adsensionem concurrere oportere ..." (EDE, S. 70/71; Übersetzung in Anlehnung an Frank); zur *assensio* bei Melanchthon vgl. auch Eusterschulte 2012.

1029 Slenczka 1984, S. 326 (TRE 13).

1030 Vgl. Slenczka 1984, S. 325f. (TRE 13); vgl. in Bezug auf spätere Ausgaben der *Loci* auch Eusterschulte 2012.

1031 Vgl. hierzu auch Eusterschulte 2012, S. 38.

bensvollzug zusammenfallen.[1032] Wort und Wille des Menschen haben in den späten Konstruktionen Melanchthons aber Anteil am Zustand der christlichen Frömmigkeit. Hierin kann eine Überschneidung der Bereiche gesehen werden.

Zusammenfassend kann festgestellt werden, dass Melanchthon sowohl von einer Wirkung der christlichen auf die weltliche, als auch von der weltlichen auf die christliche Frömmigkeit ausgeht. Christliche Frömmigkeit setzt sich in gute Werke um. Sie fließt über in Nächstenliebe und Tugend. Die Einhaltung der weltlichen Frömmigkeit im Ritual der Taufe ist ein Schritt hin zur christlichen Frömmigkeit und erleichtert sie. Und nicht zuletzt ist die wachsende Bedeutung der *assensio* in Melanchthons Theologie zu beachten, wenn nach der Wechselwirkung von weltlicher und christlicher Frömmigkeit gefragt wird. Denn Zustimmung bedarf des Gehorsams, der Übung und der Erziehung. Es soll an dieser Stelle nicht übergangen werden, dass das Innerste des menschlichen Herzens, der entscheidende rechtfertigungsrelevante Bereich, letztlich ganz in den Händen Gottes bleibt. Doch die Überschneidungen sind evident und notwendig. Wie der Briefwechsel mit Erasmus[1033] und die Intention des *Underricht der Visitatoren* nahelegen,[1034] sind diese Überschneidungen aus pädagogischen Motiven zu erklären. Denn ohne Einflussmöglichkeiten auf die Affekte, keine Erziehung zur Frömmigkeit.

5.4 Die Erziehung zur Frömmigkeit

Aus Melanchthons zwei Frömmigkeitsbegriffen und den zwei Affektenlehren ergeben sich je eigene Implikationen für die Erziehung zur Frömmigkeit. Während er für die christlichen Frömmigkeit auf eine Erneuerung der Affekte zielen muss, werden für den Bereich der weltlichen Frömmigkeit Übungen der Disziplin und Gewöhnung nötig. Die christliche Frömmigkeit zielt auf die Affekte Gottesfurcht und Gottvertrauen, die weltliche auf Gehorsam, Selbstbeherrschung und Gewöhnung. Im Folgenden werden die konkreten Übungen, die Melanchthon für die beiden Bereiche vorsieht, herausgearbeitet. Es stellt sich aber zunächst die Frage, was Melanchthon über Wirkung, Ziel und Grundlagen der Pädagogik mitzuteilen hat.

5.4.1 Melanchthon über Erziehung: Wirkung, Ziel und Grundlagen

Melanchthon hat seine Pädagogik nicht systematisch verfasst. Sein pädagogisches Wirken hatte verschiedene Ausprägungen: als Lehrer seiner Privatschule im eigenen Haus, als Hochschullehrer, als Visitator und als einer der wichtigsten Gestalter der Reformen im Schul- und Universitätswesen.[1035] Er verfasste Lehrpläne, Lehrbücher, Schul- und Universitätsordnungen. Bereits 1551 verwendete Osiander die Bezeichnung „Praeceptor

1032 Heubtartikel, S. 146f.
1033 Vgl. Kapitel 3 dieser Arbeit.
1034 Vgl. Kapitel 5.2.2 dieser Arbeit.
1035 Jung 2003.

Germaniae“ (Lehrer Deutschlands) für Melanchthon.[1036] Im Geiste eines reformatorischen Humanismus veranschlagte er den Wert der Erziehung sehr hoch.[1037] Die Feststellung, Melanchthon habe Erziehung im höchsten Maße geschätzt, ist jedoch in Bezug auf die Affekte weniger eindeutig. Es bleibt ein Widerspruch zu Melanchthons Begriff der christlichen Frömmigkeit und seiner theologischen Affektenlehre. Die Wirkkraft der Gnade ist hier so hoch angesetzt, dass die Erziehung der Affekte überflüssig erscheint. Welche Rolle Erziehung in Bezug auf die Affekte spielt und welche praktischen Konsequenzen Melanchthon für die Praxis der Pädagogik zieht, wird im Folgenden zu diskutieren sein. Zuvor sind noch einige Bemerkungen zu Melanchthons Begründung für die Notwendigkeit der Erziehung und seine pädagogischen Grundsätze nötig.

Melanchthon kennt zwei grundlegende Aufgaben der Erziehung. Erstens die Verhaltensmodifikation durch Gehorsam, Gewöhnung und Übung, welche die Befolgung der Sitten und in letzter Konsequenz eine, wenn auch begrenzte, aber dennoch feste Ausrichtung des Willens auf die Tugend zum Ziel hat. Zweitens ist mit Erziehung die Aufgabe der Unterweisung (*doctrina*) gemeint, wodurch die Fähigkeiten, die für ein sittliches und frommes Leben notwendig sind, vermittelt werden sollen. Die über Sprache und Vorbild vermittelten moralischen und religiösen Inhalte haben nach Melanchthons Auffassung einen sehr großen Einfluss auf das Verhalten des Menschen, sodass auch die *doctrina* einem moralischen und religiösen Ziel dient. Dies liegt vor allem darin begründet, dass die sprachliche Bildung den Zugang zur Bibel und damit zu Gott selbst ermöglicht.[1038]
Daraus lassen sich die beiden übergeordneten Erziehungsziele *pietas* und *eruditio* ableiten und verstehen. In einer kurzen, *Pietas et Eruditio* überschrieben Schrift aus dem Jahr 1533, die einem Katechismus von Ambrosius Moibanus vorangestellt war, bespricht Melanchthon beide Begriffe.[1039] Fett gedruckt steht über dem Text als zweite Überschrift: „Es sind zwei [Dinge], von welchen das ganze Leben gleichsam zum Ziel geleitet wird: Frömmigkeit und Gelehrsamkeit.“[1040] Die Frömmigkeit jedoch komme zuerst, denn sie begünstige alles übrige.[1041] Frömmigkeit steht als Erziehungsziel über allen anderen Zielen, da auch die Gelehrsamkeit als solche den religiösen Zwecken und somit der *pietas* zu dienen hat.[1042] Die beschriebene Frömmigkeit besteht darin, die Seele zu überzeugen (*persuadeas animo*), Christus nachzufolgen und alles durch Christus anzustreben.[1043]

> „Wenn du das machst, wird das Verlangen (da) sein, Gottes Gebote zu befolgen, (und) Hände, Augen, Zunge von aller Unreinheit zu enthalten. Und die Frömmigkeit wird gewiss durch die

1036 Hartfelder 1889, S. XIIf. (MGP VII); vgl. Dingel 2008, S. 321f.
1037 Schmidt 1989, S. 8f.
1038 Schmidt 1989, S. 8f. & 12-15.
1039 Suppl. Mel. V,1, S. 373.
1040 „Duo sunt, ad quae tanquam ad scopum vita omnis dirigenda est, Pietas et Eruditio.“ (Suppl. Mel. V,1, S. 373, Z. 1-2).
1041 Suppl. Mel. V,1, S. 373, Z. 3-4.
1042 Vgl. auch Jung 2003, S. 135-138.
1043 Suppl. Mel. V,1, S. 373, Z. 3-6.

Frömmigkeit gelernt und nach und nach zeigt sie die Größe und Güte Gottes, (die) den weltlichen Menschen unbekannt (ist).“[1044]

So ist hier also der aristotelische *habitus*-Gedanke für Frömmigkeit ausgeführt. Deutlicher als bei der Beschreibung der christlichen Frömmigkeit in der Abhandlung *Underschidt zwischen weltlicher und Christlicher Fromkeyt* ist hier eine dynamische und wachsende Frömmigkeit beschrieben. Die weltliche Frömmigkeit scheint in die christliche überzugehen, wenn nach und nach die Größe und Güte Gottes offenbar wird. Die Stelle zeigt, wie Melanchthon seine Sicht des Verhältnisses von Gnade und *assensio* in pädagogische Handlungsanweisungen überführt. Hier bewegt er sich innerhalb der Tugendlehre des Aristoteles: Tugend wird durch Tugendhaftigkeit gelernt (Aristoteles), Frömmigkeit durch Frömmigkeit (Melanchthon), auch wenn Melanchthon nicht vergisst hinzuzufügen, dass Gott dem suchenden Menschen alles Weitere dazugebe.[1045] *Eruditio* sei deshalb erstrebenswert, weil sie dem rechten Urteil diene, sowie der Sorge für sich und die andern, so Melanchthon. Nach kurzer aber scharfer Kritik an den Ungebildeten, empfiehlt Melanchthon, dass der Schüler sich an Menschen halten solle, die wahre Gelehrsamkeit erreicht hätten. Man dürfe sich um keinen Preis davon abbringen lassen, eine ebensolche Gelehrsamkeit zu erreichen. Dies diene dem Gemeinwohl und den Sitten. Die kurze Schrift endet mit einem Hinweis auf Cicero, der vorschreibe, die Rede nicht zu vernachlässigen,[1046] womit auf die Bedeutung der sprachlichen Bildung hingewiesen ist. Da sich bei Melanchthon religiöse, sittliche und formale Erziehung gegenseitig bedingen und stabilisieren, kann dies auch für die beiden Erziehungsziele der *pietas* und *eruditio* konstatiert werden.[1047]

Melanchthon macht die sprachliche Bildung zum Mittelpunkt seiner pädagogischen Bemühungen. Wie aus der Wittenberger Antrittsrede *De corrigendis adolescentiae studiis* von 1518[1048] klar hervorgeht, hängt für Melanchthon das Wohl der Kirche und der Theologie untrennbar mit einer fundierten sprachlichen Bildung zusammen. Die Kenntnis der Sprachen Latein, Griechisch und Hebräisch bildet für ihn die Voraussetzung und Grundlage für das Studium der Heiligen Schrift und anderer Quellen in unverfälschtem Zustand. Die Sprache ist der Schlüssel, um Christus selbst zu begreifen und die „Frucht himmlischer Weisheit“ zu erlangen.[1049] Wie für Erasmus bedeutet auch für Melanchthon die Rückkehr zu den ursprünglichen und reinen Quellen die Rückkehr zu echter und wahrer Frömmigkeit.[1050] Nur durch das Studium der Quellen komme man zu Standhaftigkeit und Sicherheit im Glauben.[1051] Somit ist klar, dass nach Melanchthon ein Verfall

1044 „Quod si feceris, voluptas erit, Dei mandatis obsequi, continere manus, oculos, lingam ab omni impuritate. Et pietas quidem pietate discitur et paulatim magnitudinem bonitatemque Dei ostendit, prophanis hominibus ignotam.“ (Suppl. Mel. V,1, S. 373, Z. 6-9; für die Übersetzung danke ich U. Krumpen).

1045 Suppl. Mel. V,1, S. 373, Z. 3-4.

1046 Suppl. Mel. V,1, S. 373, Z. 10-22.

1047 Vgl. Schmidt 1996, S. 19-21.

1048 CR 11, S. 15-25; MSA 3, S. 29-42; Deutsch: Md 1, S. 41-63.

1049 Md 1, S. 57-61, Zitat: S. 58.

1050 Md 1, S. 59.

1051 Md 1, S. 58.

der Bildung gleichsam automatisch zum Verfall der Frömmigkeit führen muss. Die Bedeutung der Sprache zeigt sich auch daran, dass alle pädagogischen Grundbegriffe Melanchthons auf die Sprache hin ausgerichtet sind. Die *Imitatio*, die bei Erasmus auf die Nachfolge Christi zielt, ist bei Melanchthon auf die Nachahmung bestimmter Sprachstile hin ausgelegt. Ballauff und Schaller nennen außerdem *declamatio*, Exemplifikation und Repetition als pädagogische Grundbegriffe.[1052] Sie gehören letztlich ebenfalls zur sprachlichen Bildung. Sprachliche Bildung ist für die Erziehung zur Frömmigkeit entscheidend, wie noch zu zeigen sein wird.

Ausgangspunkt für jede Erziehung sind die Anlagen des Menschen. Wie gezeigt wurde, ist der Mensch sowohl durch die Erbsünde als auch durch die Gottebenbildlichkeit bestimmt. Hinzuzufügen ist bezüglich der natürlichen Anlagen die individuelle Differenzierung, die Melanchthon sowohl in den *Loci* als auch in der Ethik vornimmt.

> „Wir sehen nämlich, daß in den einen Naturanlagen diese, in den anderen jene Affekte vorherrschen, jeder wird von seiner eigenen Begierde gezogen. In den niederen herrscht die Habgier, in den edleren nach dem Urteil der Menschen das Streben nach gutem Ruf und Volksgunst.“[1053]

Entsprechend dieser Feststellung, müssen auch die disziplinarischen Maßnahmen angepasst werden: „... allzu wilde Veranlagungen müssen durch härtere Fesseln gezügelt werden: Die Deutschen können nicht durch geringe Strafen im Zaum gehalten werden.“[1054] So zeigt sich ein individuelles Element in der Erziehung, das jedoch an der hier zitierten Stelle sogleich durch ein aus der antiken Humoralpathologie hergeleitetes Urteil über die Zusammensetzung des Temperaments in bestimmten geographischen Lagen sabotiert wird.[1055] In jedem Fall hat sich die Erziehung im Geiste des Humanismus an den natürlichen Anlagen des Individuums zu orientieren. Da die Tugend im rechten Maß besteht, ist die gemäßigte Naturanlage die geeignetste.[1056]

Zuletzt gilt es festzuhalten, dass der Akt der Erziehung selbst unter die Pflichten der weltlichen Frömmigkeit einzuordnen ist.

> „Zum andern ist eusserlich Fromkeyt kinderzucht, von Gott gebotten, die man nennet παιδαγωγίαν, welche nicht Gottlich Fromkeyt ist, sundern ein eusserlich übung, yedoch von Gott bevolhen den eltern, das sie die kinder vor groben sunden bewaren. Als wenn man kinder oder grob leut zu fasten, zu betten, zu kirchen gehn, yn solchen kleydern zu gehen gewent.[1057]

1052 Vgl. Ballauff/Schaller 1970, S. 63-65.

1053 „Videmus enim in aliis ingeniis alios regnare affectus, sua quemque cupidine trahi. In sordidis ingeniis dominatur habendi cupiditas, in liberalioribus, iuxta hominum iudicum, famae ac popularis gratiae studium.“ (LC 1,48; Übersetzung nach Pöhlmann).

1054 „... ingenia ferociora durioribus vinculis cohercenda sunt: Germani non possunt coherceri levibus poenis ...“ (EDE, S. 162/163; Übersetzung nach Frank).

1055 Die Anlagen in den Affekten und im Temperament eines Menschen auf geographische Gegebenheiten zurückzuführen, war ein Postulat der antiken Humoralpathologie. Galen führt dies in seiner Abhandlung *Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen* / *Οτι ταίς τού σώματος χράσεσιυ αί τής Ψυχής δυνάμεις έπονται* unter Berufung auf Hippokrates aus (Galen 1. Jh. n. Chr./1973, S. 60-65).

1056 EDE, S. 52/53.

1057 Gewöhnt.

[…] Was das schwert[1058] nit foddert, leßt Got frey, doch das man der lieb auch da diene, alß wo kinder oder schwach gewissen synd, das man denen diene inn yhrer bledikeyt.[1059]“[1060]

Erziehung muss aus Gehorsam gegenüber Gott erfolgen, der sie angeordnet hat.[1061] So bekommt Erziehung zwar eine hohe, jedoch keine eigenständige Wertigkeit. Sie ist ein von Gott befohlener Dienst am Nächsten. Die äußerlichen Übungen sollen vor den schlimmsten Sünden bewahren und an die wichtigsten religiösen und sittlichen Pflichten gewöhnen. Erziehung ist die Pflicht der Eltern.[1062] Die Notwendigkeit von Erziehung wird also zuerst durch die Pflicht zum Gehorsam gegenüber Gott begründet, erst in zweiter Linie ist sie ein Dienst am Nächsten. Nicht nur der Erziehende leistet Gehorsam, auch das Ziel der Erziehung besteht im Gehorsam gegenüber Gott. Wie bereits festgestellt wurde, ist dies im Kontext von Melanchthons Anthropologie und Affektenlehre absolut konsequent, denn nur Gott kann die christliche Frömmigkeit wirken. Übungen weltlicher Frömmigkeit müssen deshalb als Gehorsam konstituiert werden.

5.4.2 Übungen christlicher Frömmigkeit

Dass vor dem Hintergrund von Melanchthons theologischer Anthropologie überhaupt Übungen der christlichen Frömmigkeit möglich sind, erklärt sich aus zwei Grundlegungen: der Bedeutung des Wortes in der reformatorischen Theologie und der Bedeutung der *assensio* in Melanchthons Entwürfen. Weitere wichtige Übungen zur christlichen Frömmigkeit sind das Gebet und die Einübung des Doppelaffektes des Glaubens: Gottesfurcht und Gottvertrauen.

5.4.2.1 Wort und Sprache

Der Geist wirkt durch das Wort. Der gesamte Glaube ist im Wort beschlossen. Pädagogisches Ziel ist also der Wirkung des Wortes Vorschub zu leisten, denn sie ist gleichgesetzt mit der Wirkung des Heiligen Geistes. Dies ist nicht möglich, wenn der Mensch nicht selbst zur reinen Quelle des Wortes kommt: zum Evangelium in der Fassung der alten Sprachen. Den Zusammenhang von Wort und christlicher Frömmigkeit beschreibt Melanchthon in *Liber de anima* wie folgt:

„Wie in uns eine Ordnung der Erkenntnis und des Willens besteht, so weist der λόγος [der Logos, das Wort] auf die Versöhnung des Vaters, und so entzündet der Hl. Geist Freude, so daß

1058 Gesetz.

1059 Schwachheit (Md 2, S. 15).

1060 MSA 1, S. 174, Z. 13-22.

1061 So auch im Abschnitt „Von Schulen“ im *Underricht der Visitatoren* (UdV, S. 58).

1062 Dingel (2008, S. 325f.) belegt eine solche Argumentation aus Luthers Schreiben *An die Radherrn aller stedte deutsches lands: das sie Christliche schulen auffrichten vnd hallten sollen* von 1524. Es sei darauf hingewiesen, dass Melanchthon diese Argumentation bereits 1521/22 verwendet. Luther verweist dabei auf Mt 18,5 (vgl. Dingel 2008, S. 326), Melanchthon verweist in seinem *Enchiridion* von 1523 auf Mt 19,14 bzw. Mk 10,14 (Suppl. Mel. V,1, S. 20). So ist wiederum Erasmus’ Anmerkung, die Schrift Luthers gehe auf Melanchthon zurück, nicht abwegig (vgl. Allen 1523).

> wir Gott anrufen können, bestätigt unsere Zustimmung und läßt noch andere Regungen entstehen, die mit ihm in Einklang stehen. Athanasius lehrt, das Ebenbild erneuere sich so, daß es dem Sohne ähnlich werde, und in wem auch immer der Geist sei, in dem sei er durch das Wort. All das sollen wir in täglicher Anrufung Gottes lernen, die Zeugnisse, die er uns von sich selbst vorhält, sollen wir betrachten und seine Güte wahrhaft dankbar preisen.“[1063]

Nachdem die dem Wort gemäßen Regungen im Menschen durch den Heiligen Geist entzündet sind, entsteht eine Ordnung. Sie trifft die Erkenntnis – ist also, wie bereits festgestellt, erkenntnisrelevant – und den Willen, worin die Bedeutung für die Frömmigkeit und die Affekte liegt. Eine reziproke Verstärkung entsteht, die auf die Barmherzigkeit und Aussöhnung, also auf die Rechtfertigung, hinweist und zu weiterer Zustimmung und Freude führt. Dies ist der Prozess der Erneuerung, der zu christlicher Frömmigkeit führt. So wird deutlich, wie die sprachliche Bildung zur christlichen Frömmigkeit beiträgt und warum Melanchthon ihr einen solch prominenten Platz einräumt. Die Verknüpfung von sprachlicher Bildung und Frömmigkeit betont Melanchthon auch in seinem 1523 verfassten *Enchiridion elementorum puerilium*, einem Handbüchlein zur Kindererziehung, das bereits ein Jahr nach seiner Entstehung auch in einer deutschen Übersetzung vorlag.[1064] In der an die Kinder gerichteten Einleitung schreibt er: „Weil man dann zu der gotseligkait [pietatem] on die schrifft nit kan kummen, […] sol man die schrifft mit höchster sorge und achtung lernen.“[1065] Die hohe Bedeutung der Sprache wird darüber hinaus unmittelbar verständlich, wenn die Bedeutung des Wortes für den Glauben erkannt wird.[1066] Denn „in wem auch immer der Heilige Geist ist, in dem ist er durch das Wort.“[1067] Diese unmittelbare Verbindung von Wort und Geist erklärt im Grundsatz das gesamte humanistisch-reformatorische Erziehungsprogramm.

1063 „Et ut est ordo cognitionis et voluntatis in nobis, ita λόγος ostendit reconciliationem patris, et Spiritus sanctus accendit laetitiam, ut invocare Deum possimus, confirmat assensionem, et accendit alios motus, ipsi congruentes. Ita Athanasius inquit, renovari imaginem ut filio similis fiat, et in quocumque Spiritus sanctus est, in eo est per verbum. Haec in cottidiana invocatione discenda sunt, et consideranda testimonia Dei nobis exhibita, et celebranda est vera gratitudine ipsius bonitas.“ (GuB, S. 86/87 = *Liber de anima* (1553), MSA 3, 362-364; Übersetzung nach Schmidt).

1064 Suppl. Mel. V,1, S. 20-56; hier sind beide Fassungen parallel abgedruckt. Das *Enchiridion* kann als erster evangelischer Katechismus bezeichnet werden (Jung 2003, S. 145). Es ist für den Gebrauch in Melanchthons *scholia privata* entstanden. Innerhalb von zehn Jahren wurde das Büchlein mindestens achtmal neu gedruckt. Bereits im Jahr 1524 lag eine Übersetzung ins Deutsche vor, wobei die Evangelien der Bibelübersetzung Luthers entnommen wurden. Die Abschnitte aus dem Neuen Testament hat Melanchthon nicht der *Vulgata*, sondern der lateinischen Übersetzung des *Novum Testamentum* des Erasmus übernommen (Cohrs 1915, S. LIII-LVIII). Auch die *Dicta Sapientum* weist Melanchthon selbst als „Erasmo Roterodamo interprete“ aus (Suppl. Mel. V,1, S. 41). Sie stammen aus Erasmus' *Opuscula aliquot* von 1514 (Cohrs 1915, S. LIII). An den vorweg gestellten Schreibübungen lässt sich erkennen, dass es sich um ein Schulbuch für den Unterricht der unteren Klassen handelt. Das *Enchiridion* wird hier in der Regel in seiner deutschen Fassung von 1524 zitiert, die von einem unbekannten Übersetzer stammt.

1065 Suppl. Mel. V,1, S. 20.

1066 Vgl. hierzu auch Dingel 2008, S. 321-324.

1067 „... et in quocumque Spiritus sanctus est, in eo est per verbum.“ (GuB, S. 86/87 = *Liber de anima* (1553), MSA 3, 362-364).

> „Martin Luthers Wiederentdeckung des Evangeliums hatte das Verheißungswort Gottes als Vermittlungsinstanz der Rechtfertigungsgnade, d.h. ein aktives, performatives Wort, das Glauben schenkt und die Heilszusage Wirklichkeit werden lässt, in den Mittelpunkt gerückt."[1068]

Genau darin liegt die Verbindung von *eruditio* und *pietas* und die Bedeutung der Pädagogik für die christliche Frömmigkeit. Darin ist die reformatorische Bildungsreform theologisch begründet und erfährt eine starke Motivation zur Bildung aller Menschen.

5.4.2.2 Assensio

Die Bedeutung der *assensio* wurde bereits besprochen. Melanchthon macht sie zunehmend zu einer relativen Bedingung für die Wirkung des Heiligen Geistes. Dies geschieht unter anderem vor dem Hintergrund einer pädagogisch-sittlichen Intention. So ist es nicht verwunderlich, dass Melanchthons *Enchiridion* eben diejenige Stelle aus dem Matthäus-Evangelium enthält, durch die sich die Bedeutung der *assensio* begründen und hervorheben lässt.

> „Bittet, so wirt euch geben, sucht, so werdet ir finden, klopfft an, so wirdt euch aufgethan, dann wer da bitt, der empfacht, und wer da sucht, der findt, Und wer da anklopfft, dem wirt aufgethan."[1069]

Auch wenn die Betonung der Ohnmacht des Menschen, der Allmacht Gottes und seiner Barmherzigkeit insgesamt im *Enchiridion* den sehr viel größeren Raum einnehmen, braucht die religiöse Erziehung die *assensio*. Im Grunde ist jede Bitte und jeder Dank, der an Gott herangetragen wird, Ausdruck von Gottesfurcht und Gottvertrauen. So kann jedes gesprochene Gebet als Einübung der Zustimmung zu Gott verstanden werden.

5.4.2.3 Gebet

Eng verbunden mit der *assensio* ist der Ausdruck derselben. Dieser geschieht vornehmlich im Gebet. Gott möchte, dass wir durch wahre (*vera invocatione*) und glühende Anrufung (*ardenti invocatione*) um Hilfe bitten und dass diese „Anrufung entzündet und geübt wird."[1070] So wird der Wille des Menschen ausgedrückt, die Hilfe Gottes anzunehmen, denn Gott hilft denjenigen, „die willens sind, die Lehre anzunehmen."[1071] Entsprechend sind Gebete ein fester Bestandteil von Melanchthons Pädagogik. Dies beweist zum Beispiel sein *Enchiridion elementorum puerilium.* Es enthält am Ende mehrere Gebete für verschiedene Anlässe im geregelten Tagesablauf nach dem Vorbild mittelalterlicher Horen. Ein Gebet für „Das kindt, das die andern aufweckt",[1072] eines für „Das

---

1068 Dingel 2008, S. 320.
1069 Mt 7,7-8; Suppl. Mel. V,1, S. 33f.
1070 „... accendi et exerceri invocationem ..." (EDE, S. 84/85; Übersetzung nach Frank).
1071 „... tamen voluntates, quae accipiunt doctrinam ..." (EDE, S. 84/85; Übersetzung nach Frank).
1072 Suppl. Mel. V,1, S. 50f.

kindt, das zu Tisch dient",[1073] eines für „Das kindt, das aufhebt",[1074] ein Gebet für „Die gantz versammlung der kinder"[1075] und „Das schlaffgebet".[1076] So kann die Anrufung Gottes eingeübt werden. Wie Jung herausgearbeitet hat, ist das Gebet für Melanchthons Frömmigkeitspraxis und für dessen Theologie zentral.[1077] In seinem *Brevis discendae theologiae ratio* – ein Studienplan für Theologiestudenten – empfiehlt er morgens und abends auf Grundlage einer Bibelstelle zu beten. Mehrfach hat er die Verbindung von Bibel und Gebet in Studienplänen wiederholt.[1078] Morgengebete, Tischgebete und Abendgebete strukturierten Melanchthons Tagesablauf ebenso, wie den seiner Studenten.[1079] Die Gebete im *Enchiridion*, die Melanchthon für Kinder verfasste, sind für Melanchthon eher untypisch und unterscheiden sich in wesentlichen Punkten von seinen anderen Gebeten. Zum einen stehen sie in Gedichtform, wodurch sie eine Bedeutung für die sprachliche Bildung bekamen, zum anderen enthalten sie viele leicht verständliche Allegorien,[1080] wie beispielsweise im Morgengebet: Wie die aufgehende Sonne die Nacht vertreibt, so vertreibt Gottes Licht die Dunkelheit in den Herzen der Kinder.[1081] Ein weiteres Beispiel aus Melanchthons *Enchiridion*:

„Nunc cubitum, quoniam magna est pars acta diei
Tenebraeque terras occupant,
Imus quisque suas aedes, pensoque soluto
Curam diei ponimus.
Nunc propria, o pueri, occursabit mortis imago.
Germana laeti haec est quies.
Discite vos patri quanti estis credere vestro,
Periistis, hic si negligat.
Exiguus restat dehiscentis spiritus oris,
Mors praeter hunc ipsissima.
Ergo, prius dulcis quam claudat lumina somnus
Et fessa membra recreet,
Sic geminis sursum ad nascentia sydera palmis
Tensis, praecamini deum,
Da pater, hanc facilem carpat mens laeta quietem
Et in sinu aeternam tuo."[1082]

1073 Suppl. Mel. V,1, S. 51f.
1074 Suppl. Mel. V,1, S. 52f.
1075 Suppl. Mel. V,1, S. 53-55.
1076 Suppl. Mel. V,1, S. 55.
1077 Jung 1998, S. 308-311.
1078 Jung 1998, S. 67f.
1079 Vgl. Jung 1998, S. 61-71.
1080 Vgl. Jung 1998, S. 126-131.
1081 Suppl. Mel. V,1, S. 51.
1082 „Nun geen wir ein ieder haim zu beth, weil der meist teil des tags verbracht und finster ist worden, und weil wir unser arbeit außgericht, so legen wir die tagsorg hin. || Nun wirt, o ir kinder, uns begegen die aigen bildnuß des todts. Dise rue ist ein Schwester des todts. Lernet eurem himlischen vater zu glauben und vertrauen. Wenn diser vater euer nit gewar nimbt, so seit ir verdorben. Es felet nicht vil, so ist es der todt selbs. Derhalben, ee wir entschlaffen und die matte glieder ergetzen, so laßt und beide hende in den himel aufheben und Got bitten, Also, || O vater, laß unser gemüt dise rue frölich nemen und die ewige rue in deiner schoß, Amen." (Suppl. Mel. V,1, S. 55; die Übersetzung stammt aus dem Jahr 1524 und wurde von einem Unbekannten angefertigt. Bei Jung (2003, S. 140) ist eine Übersetzung von

Hexameter und jambischer Dimeter wechseln sich ab,[1083] wodurch dem Anspruch zu sprachlicher Bildung Rechnung getragen wird. Die Angst vor dem Schlaf, der dem Tod nahe ist, mündet in das Vertrauen auf Gott, das bis in den Tod reicht. Auch die Furcht davor, dass Gott die Kinder vergessen könnte und sie damit verloren wären, wird genährt, um zugleich zum Glauben aufzufordern: Die Kinder sollen erkennen, wie viel sie Gott bedeuten. Der frömmigkeitspädagogische Gehalt lässt sich mit den folgenden zwei Affekten zusammenfassen: Furcht und Vertrauen.

5.4.2.4 Furcht und Vertrauen

Wie dargelegt wurde, besteht die Essenz des Glaubens im Doppelaffekt von Gottesfurcht und Gottvertrauen. Beide Affekte sind für den Glauben gleichermaßen notwendig. Der zeitlichen Reihenfolge nach kommt die Furcht vor dem Vertrauen.
Auch wenn sich Melanchthon in den *Loci* von 1521 nicht auf eine Diskussion darüber einlassen will, ob es sich bei der Furcht vor Gott um eine knechtische (*timor servilis*) oder eine kindliche Furcht (*timor filialis*) handle,[1084] hatte er dies in seinen Baccalaureatsthesen von 1519 bereits diskutiert. Melanchthon argumentiert in den Thesen drei bis zehn wie folgt: Der Mensch müsse Gott lieben (3), könne dies aber nicht, weswegen ihm das Gesetz eine knechtische Furcht aufzwinge (4). Diese wiederum führe zu Hass gegenüber Gott (5 & 6). Somit könne diese knechtische Furcht weder der Anfang der Buße noch der wünschenswerten kindlichen Furcht sein (7 & 8). Daher müsse die Rechtfertigung eine Tat Gottes sein (9 & 10).[1085] Konsequenterweise tritt also Gott selbst als Erzieher auf. Die Gnade des Erschreckens vor den eigenen Sünden ist dabei die notwendige Vorbereitung für die Gnade der Barmherzigkeit. Beide sind von Gott durch den Heiligen Geist gewirkt. Dabei ist grundsätzlich die Dialektik von Gesetz und Evangelium, von Furcht und Trost, zu beachten. Denn nur wer die eigene Sünde erkannt hat und vor ihr – und damit vor Gott – erschrocken ist, kann auch die Barmherzigkeit Gottes erkennen und Trost finden. Entscheidend dabei ist,

> „daß das erschrockene Bewußtsein außerhalb seiner (selbst) Trost sucht und daß dieser Trost in dem Vertrauen besteht, das den Willen in der Verheißung der um des Mittlers willen geschehenen Barmherzigkeit Ruhe finden lässt.“[1086]

Damit ist die Transzendenz der Affektregulierung deutlich ausgesprochen. Die Tröstung findet im zuverlässigen Rahmen der von Gott zugesicherten Gnade statt und ist damit von weltlichen, individuellen Leistungen entkoppelt. Nur durch dieses Gottvertrauen findet der Wille eine sichere Ruhe. Dies ist jedoch nur nach vormaligem Erschrecken mög-

Gerhard Weng abgedruckt, die das antike Versmaß berücksichtigt).

1083 Jung 2001, S. 140.

1084 LC 4,101.

1085 Md 2, S. 10; vgl. auch MSA 1, S. 24f.

1086 „... scirent mentes perterrefactas quaerere consolationem extra sese et hanc consolationem esse fiduciam, qua voluntas acquiescit in promissione misericordiae propter Mediatorem donatae.“ (GuB, S. 112/113 = *Loci praecipui theologici* (1559); Übersetzung nach Schmidt).

lich. Gott selbst geht als Erzieher so vor, dass er die beiden Affekte des Glaubens in der entsprechenden Reihenfolge initiiert:

> „Und beispielsweise bei den Sündern, die zu rechtfertigen sind, ist dies das erste Werk Gottes, unsere Sünde zu enthüllen: unser Gewissen zu erschüttern, zu ängstigen und zu erschrecken, kurz zu verdammen".[1087]

Die dazu passende Übung des Menschen ist, sich die eigenen Sünden und die eigene Unzulänglichkeit vor Augen zu halten: „Ich bitte dich, schau dein Leben an und erkenne – soweit es dir möglich ist – aus den Früchten die gegenwärtige Unreinheit deines Herzens."[1088] Entsprechend heißt es im *Underricht der Visitatoren*, der Lehrer solle den Kinder „einbilden […] Gottes forcht / glauben / gutte werck".[1089] Dazu geeignet seien bestimmte Psalmen, die aufgeführt sind. Zur Einübung der Gottesfurcht eigneten sich besonders die Psalmen 111 und 128, die in klarer und einfacher Weise ausgelegt werden sollen.[1090] Im *Enchiridion* von 1523 führt Melanchthon nur einen Psalm auf. Es handelt sich um Psalm 67, den Melanchthon nach der Zählung des Urtextes als Psalm 66 nummeriert. Der Psalm ist geeignet, um die Großzügigkeit Gottes und die schuldige Dankbarkeit des Menschen in den Vordergrund zu stellen. Auch Gottesfurcht spielt hier am Ende eine Rolle: „Got gebenedei uns, und das in forchte alle welt."[1091] Wie schon erwähnt, stehen aber bei diesem Psalm die Wohltaten Gottes und die schuldige Dankbarkeit des Menschen im Vordergrund. Gottvertrauen lässt sich daraus ohne Weiteres ableiten und betonen.

> „Es dancke dir, o got, diß volck, ja es dancke dir alle welt, Das die leüt freüd und wunne haben darvon, das du selbst die leüt recht richtest und fürest die menschen auf erden."[1092]

Der entscheidende Teil des Gottvertrauens ist für Melanchthon, wie in diesem Psalm, die Erkenntnis, dass Gott die Menschen gerecht richtet und führt. Aus dem Wissen, dass Gott allein es ist, der richtet und führt, sind Wonne und Freude zu gewinnen. Die Übungen des Gottvertrauens bestehen dann darin, die göttliche Vorsehung anzuerkennen und sich ihr zu übergeben.

> „Denn weder die Furcht Gottes noch das Vertrauen auf Gott wirst du anderswoher sicherer lernen, als wo du deinen Geist mit dem Wort ‚Vorherbestimmung' vertraut machst."[1093]

Wie bereits diskutiert wurde, hat Melanchthon die Bedeutung der Vorsehung im Laufe der Jahre stark abgeschwächt, nicht nur indem er die *assensio* stärker hervorgehoben,

---

1087 „Et in iustificandis quidem peccatoribus primum hoc opus dei est revelare peccatum nostrum: confundere conscientiam nostram, pavefacere, terrere, breviter damnare ..." (LC 4,97; Übersetzung nach Pöhlmann).

1088 „Quaesto te, dispice vitam tuam et ex fructibus quoad potes aestima hanc cordis tui immunditiem." (LC 6,12; Übersetzung nach Pöhlmann).

1089 UdV, S. 63.

1090 UdV, S. 63.

1091 Suppl. Mel. V,1, S. 23.

1092 Suppl. Mel. V,1, S. 23.

1093 „Neque enim vel timorem dei vel fiduciam in deum certius aliunde disces, quam ubi imbueris animum hac de praedestinatione sententia." (LC 1,27; Übersetzung nach Pöhlmann).

sondern auch, indem er den freien Willen des Menschen teilweise anerkannt und Gott als Initiator der Sünde ausgeschlossen hat.[1094] Dennoch verliert sich die Bedeutung der *praedestinatio* nicht. Melanchthon findet weiterhin Trost im Gedanken absoluten Gottvertrauens und absoluter Gottesfurcht. Dies sind auch in der Ethik von 1550 die Grundlagen echten Glaubens und die Bedingungen der Rechtfertigung.[1095] Denn die Verheißung der Gnade ist eine „allgemeine Verheißung" (*promisso universalis*). Das heißt, sie ist von Gott versprochen und gilt ohne Ansehen der Person für alle, die sich „zum Sohn als Mittler flüchten".[1096] „Dies wollen wir im Blick behalten und nicht zulassen, dass uns dieser wahre Trost aus dem Herz gerissen wird."[1097] So ist in der Übergabe des Selbst an Gott im Glauben ein weiterhin entscheidender Moment der Affektregulierung zu sehen.

Sowohl in der Ethik als auch im *Underricht der Visitatoren* erstreckt sich dieses Gottvertrauen auch und gerade auf die weltlichen Güter.[1098] Unter Verweis auf Mt 6[,32], Mt 10[,31] und Mt 16[,8] stellt Melanchthon fest: „Und derartige leibliche Dinge sind nicht zu verachtende Vorschulen zur Einübung des Glaubens."[1099] Der Mensch muss auch um die leiblichen Güter bitten und darauf vertrauen, dass Gott sie schenkt. Zu dieser Haltung muss er erzogen werden.

> „Freilich denke ich, ich kann durchaus daran erinnern, daß die jugendlichen Geister umgehend mit diesem Gedanken vertraut gemacht werden, daß sich alles nicht nach menschlichen Beschlüssen und Anstrengungen, sondern nach dem Willen Gottes ereignet."[1100]

Die Vertrautheit entsteht aus der Betrachtung der Vorsehung.[1101] Man solle Beispiele in der Bibel suchen, die dieses Vertrauen stärkten.[1102] Kirchliche Gewohnheiten, wie das Läuten der Kirchenglocken, dienen einem volkserzieherischen Zweck in diesem Sinn, denn sie erinnern daran, „das von Gott das wetter kompt" und daran, „Gott umb leben unnd narung zu bitten."[1103] Im *Underricht der Visitatoren* ist das Vertrautmachen mit Gottes Vorsehung auch auf das Leiden und dessen pädagogischen Sinn ausgedehnt. Man habe die Pfarrer angewiesen, das Folgende zu lehren:

> „Zum ersten / soll man die lewt leeren / das alle trübsal / Nit allain gaystliche / sonder auch leipliche / als armut / kranckhait / fahr der kinder / fahr der güter / vyhe sterben / hunger / uns von Gott zugeschickt werde. Umb der ursach willen / das uns Gott damit vermane / unn zur busse

1094 Gott kann nicht Initiator der Sünde sein (vgl. die Argumentation in EDE, S. 42/43-46/47).
1095 EDE, S. 28/29.
1096 „... confugientibus ad filium Mediatorem." (EDE, S. 68/69).
1097 „Hanc intueamur, nec sinamus hanc veram consolationem nobis excuti ex pectore." (EDE, S. 68/69; Übersetzung in Anlehnung an Frank).
1098 UdV, S. 15; EDE, S. 28/29.
1099 „Et huiusmodi corporalia non contemnenda rudimenta sunt exercendae fidei." (LC 6,50; Übersetzung nach Pöhlmann).
1100 „Quamquam non omnino nihil puto referre statim pueriles mentes hac sententia imbui, quod omnia eveniant non iuxta hominum consilia et conatus, sed iuxta dei voluntatem." (LC 1,35; Übersetzung in Anlehnung an Pöhlmann).
1101 LC 6,102.
1102 LC 6,46.
1103 UdV, S. 54.

> raytze Wie. 1. Corinth.11. steet / Wenn wir vom Herren geplagt werden / so werden wir gestrafft / das wir nit mit der welt verdampt werden."[1104]

Darüber hinaus solle man lehren, dass man Gott bei jedem Trübsal „anruffen soll / und vertrawen / er werde helffen"[1105] und dass der Mensch selbst schwach und dem Teufel unterlegen sei. Die Trübsal, die Gott den Menschen schickt, hat zusammengefasst den folgenden Sinn:

> „Darumb wir stätigs in Gottes forcht steen sollen / wachen und betten / das Gott uns regiere und behüte / Denn das ist die rechte yebung des glaubes / fechten mit gebette wider solche fahr."[1106]

In aller Deutlichkeit spricht Melanchthon hier vom Vertrautmachen mit der Vorsehung und dem Gebet als Übung des Glaubens. Hierin vereinen sich Gottesfurcht und Gottvertrauen. Alle von Gott gesandten Übel sind nicht nur Strafe und Reinigung, sondern auch der Beweis seiner Macht und damit die Grundlage der Gottesfurcht. Sie bieten dem Menschen die Gelegenheit sich durch Beten und Bitten Gott anzuvertrauen und somit den zweiten Affekt des Glaubens zu üben.

5.4.3 Übungen weltlicher Frömmigkeit

Die weltliche Frömmigkeit läuft im Grunde auf eine durch Gehorsam und Gewöhnung einstudierte Tugend hinaus. Diese unterscheidet sich vom antiken Tugendbegriff wesentlich, denn bei Melanchthon bleibt sie eine oberflächliche Übung, die die Affekte des Herzens nur begrenzt erfasst. Dennoch ist sie die feste Ausrichtung des Willens und die nachhaltige Beherrschung der Affekte unter der Ägide der Vernunft. Wie bereits besprochen, sind dabei Gehorsam und Disziplin entscheidend und, in diesem Zusammenhang, der Dekalog. Des Weiteren hat die sprachliche Bildung auch in diesem Bereich eine zentrale Bedeutung.

1104 UdV, S. 24.
1105 UdV, S. 24.
1106 UdV, S. 25.

5.4.3.1 Sprachliche Bildung

Die Sprache ordnet das gesamte menschliche Zusammenleben.[1107] Sie ist die Grundlage des sittlichen Urteilsvermögens.

> „Für unsere Vorfahren war völlig offensichtlich, daß gute Ausdrucksfähigkeit und Urteilskraft von Natur aus zusammenhängen. Deshalb bezeichneten sie recht zutreffend die Rede als entfaltete Denkweise."[1108]

Die Urteilskraft wird durch die sprachliche Bildung ausgebildet und geschärft. Nur wer in der Lage ist, sich schön auszudrücken, kann sich auch richtig ausdrücken. Schönheit und Richtigkeit der Sprache lassen sich nicht trennen,[1109] Klugheit (*prudentia*) und Beredsamkeit (*eloquentia*) stehen in einer „enge[n] und unauflösliche[n] Verbindung".[1110] In der eben zitierten Universitätsrede von 1523 – *Encomium eloquentiae*[1111] – legt Melanchthon auch die Bedeutung fundierter Sprachkenntnis für alle Wissenschaften dar,[1112] denn nur durch die genaue Kenntnis der Begriffe könne angemessen über einen Gegenstand verhandelt werden. Sprache ist die Grundlage der Zivilisation schlechthin. Man bezeichne die sprachliche Bildung auch als *artes humanitatem*, weil man durch sie „die wilde Ungeschlachtheit der Veranlagung korrigieren […], die wilde Art abstreifen und in […] [der] Wesensart sanfter und ruhiger werden" könne.[1113] Dies wird auf zweierlei Arten erreicht: Erstens durch die Schärfung der Urteilskraft durch die Nachahmung der Ausdrucksweisen, Beurteilungs- und Argumentationsmuster hervorragender Schriftsteller,[1114] und zweitens durch den Inhalt der behandelten Geschichten. So wie die Sprache in Bezug auf die christliche Frömmigkeit den Zugang zum Evangelium

---

1107 GuB, S. 152/153 = *Encomium eloquentiae* (1523); Hierbei verweist Melanchthon auf das Griechische, das er in besonderem Maße schätzt: „Da nämlich diese Sprache schon vorher [vor der Niederschrift des Evangeliums] die Lehre der Sitte, der Disziplin und der Menschlichkeit, d.h. vom Gesetz Gottes, in sich aufgenommen hatte, da sie zur Lehrerin der besten und höchst lebenswichtigen Künste und Wissenschaften geworden war, zum Speicher der Vergangenheit und Weltgeschichte, wollte Gott diesen Schatz des Evangeliums der Menschheit gerade mit Hilfe dieser Sprache mitteilen". / „Cum enim haec lingua iam ante doctrinam morum, disciplinae et humanitatis, hoc est legis divinae, contineret, cum optimarum artium vitaeque humanae summe necessariarum magistra esset, cum rerum gestarum et historiae mundi ταμείον, voluit Deus et hunc thesaurum per eiusdem linguae ministerium humano generi impertiri ..." (GuB, S. 186/187 = *Oratio de studiis linguae Graecae* (1549); Übersetzung in Anlehnung an Schmidt).

1108 Videbant inter se maiores nostri haec duo, bene dicendi scientiam et animi iudicium, natura cohaerere; quare et non inepti quidam orationem esse dixerunt explicatam animi rationem." (GuB, S. 154/155 = *Encomium eloquentiae* (1523); Übersetzung nach Schmidt).

1109 GuB, S. 152/153 = *Encomium eloquentiae* (1523).

1110 „... inter se copulatas esse prudentiam atque eloquentiam, ut divelli nulla ratione possint." (GuB, S. 156/157 = *Encomium eloquentiae* (1523); Übersetzung nach Schmidt).

1111 CR 11, S. 50-66; MSA 3, S. 43-62; deutsch: Md 1, S. 64-91; in Auszügen bei GuB, S. 152/153-180/181.

1112 „Quare non cesso vos adhortari ad elegantiae earumque artium studium, sine quibus disciplinae reliquae non possunt ..." (GuB, S. 180/181 = *Encomium eloquentiae* (1523)).

1113 „... feritatem barbariemque ingeniorum corrigi. Nam cultu perinde ac plerique silvestrem indolem exuunt, mansuescunt ingenia cicuranturque." (GuB, S. 156/157 = *Encomium eloquentiae* (1523); Übersetzung nach Schmidt).

1114 GuB, S. 156/157-166/167 = *Encomium eloquentiae* (1523).

ermöglicht, so ermöglicht sie im Bereich der weltlichen Frömmigkeit den Zugang zur Geschichte – und damit zu einer Fülle von Beispielen sittlichen Verhaltens.[1115] „Melanchthon rechnet stark damit, daß sich das Verstehen werthaltiger Inhalte auf die Ausbildung von Werthaltungen auswirkt."[1116] Solches spiegelt sich in den Lektüreempfehlungen für die Schüler und Studenten wider. Lesen und Schreiben wurde generell anhand des Katechismus gelernt, das heißt am Dekalog, am Vaterunser, am Glaubensbekenntnis und an anderen Gebeten.[1117] Im *Underricht der Visitatoren* sind dies für den „ersten hauffen" neben einem Handbüchlein – also einem Katechismus – der Grammatiker und Rhetoriklehrer Donatus und Cato (der Ältere).[1118] Für den „andern hauffen"[1119] sind unter anderem die Colloquia familiaria von Erasmus vorgesehen, aber nur diejenigen Stücke, „die den kindern nützlich und züchtig seind."[1120] Auch einige Beispiel aus den Sprüchen der Sieben Weisen sind genannt. Diese sollten am Abend mit auf den Heimweg gegeben und am nächsten Morgen wieder abgefragt werden.[1121] Des Weiteren werden gelesen: Terenz, Esopus[1122] und Plautus. Von Letzterem sollen nur die sittlich reinen Geschichten, wie „Aulularíam / Trinummum / Psendulum", gelesen werden.[1123] Hinzu kommen einige Psalmen, die interpretiert werden sollen. Der dritte Haufen beschäftigt sich dann mit Vergil, Ovid und Cicero.[1124]

5.4.3.2 Gehorsam und Disziplin

Gehorsam (*oboedientia*) und Disziplin (*disciplina*) sind die bedeutendsten Mittel zur Einübung der weltlichen Frömmigkeit, sie sind gleichsam ihr Äquivalent. Sie sind die aus dem Dekalog hergeleitete, sittlich akzentuierte Erziehung zu Christus. Disziplin ist von Gott „auf sehr strenge Weise vorgeschrieben".[1125] Aus vier Gründen muss die „Liebe der Disziplin"[1126] gefördert werden:

> „Erstens wegen Gottes Gebot.
> Zweitens, um Strafen zu vermeiden.
> Drittens damit wir dem Frieden der anderen dienen.
> Viertens, weil sie Erziehung zu Christus ist."[1127]

1115 GuB, S. 160/161-166/167 = *Encomium eloquentiae* (1523).
1116 Schmidt 1989, S. 9.
1117 UdV, S. 59; vgl. Schmidt 1989, S. 16.
1118 UdV, S. 59.
1119 UdV, S. 60-63.
1120 UdV, S. 61.
1121 UdV, S. 61.
1122 Gemeint ist der griechische Fabeldichter Aesop (um 600 v. Chr.).
1123 UdV, S. 61.
1124 UdV, S. 64.
1125 „... disciplinam severissime a Deo praecipi ..." (EDE, S. 10/11; Übersetzung nach Frank).
1126 „... amorem disciplinae ..." (EDE, S. 12/13).
1127 „Primo, propter mandatum Dei. | Secundo, ad vitandas poenas. | Tertio, ut aliorium tranquillitati serviamus. | Quarto, quia est paedagogia in Christum." (EDE, S. 12/13; Übersetzung nach Frank).

Die höchste Stufe des Gehorsams ist der Gehorsam aus Überzeugung, den Melanchthon als „Abbild der wahren und nicht der heuchlerischen Gerechtigkeit“[1128] bezeichnet. Gehorsam wird durch Abschreckung und durch das Nachahmen von Vorbildern eingeübt. Hinzu tritt die Motivation zur Schönheit, die tugendhaftes Verhalten besitzt und zu der sich die Seele hingezogen fühlt. Melanchthon möchte diese natürliche Motivation stärken und nutzen indem er die Schönheit der Tugenden mithilfe der *bonae litterae* hervorheben möchte.[1129] Abschreckung zu erreichen bedeutet vor allem, auf die Strafen Gottes hinzuweisen.

> „Wo immer von Sünde die Rede ist, muß deshalb besonders diese Merkmal [des Zorns und der Strafen Gottes schuldig machend] ins Auge gefaßt werden, damit uns klar ist, daß es dabei um etwas Schuldhaftes und von Gott Verdammtes geht.“[1130]

Auch im *Kleinen Katechismus* wird schon in den sehr kurz gehaltenen Erklärungen der einzelnen Gebote häufig auf die Strafe Gottes verwiesen. Zum zweiten Gebot wird vermeldet, dass Gott „den Eidbrüchigen straffe / wie auch gewislich geschihet“,[1131] Mord wird „gewis […] gestrafft“ (fünftes Gebot),[1132] Ehebruch (sechstes Gebot) wird „hart gestrafft“,[1133] Diebstahl und Betrug (siebtes Gebot) werden „ernstlich gestrafft“.[1134] Der Gehorsam wird also hier vornehmlich durch Abschreckung erreicht. Da auch durch gute Vorbilder viel erreicht werden kann, sind diese ebenfalls nötig.

> „Deshalb ist es notwendig den Menschen ehrenhafte Bemühungen vor Augen zu stellen, die schon durch sich selbst Zügel der Begierden sind. Und allmählich richtet die Gewöhnung an die ehrenhaften Dinge, die zu tun sind, die Seelen auf die Erkenntnis der Tugend und die Liebe zu ihr aus.“[1135]

So ist das zwölfte Kapitel des Römerbriefes im *Enchiridion* aufgenommen, in dem die sittlichen Implikationen einer christlichen Ethik hervortreten.[1136] Auch die „Sprüche der Sieben Weisen“ (*Dicta sapientum*),[1137] die Melanchthon ausdrücklich nach Erasmus zitiert, sind positiv formuliert und in diesem Sinne vorbildhafte Verhaltensregeln. Die vermutlich willkürlich den Sieben Weisen zugeteilten Gnomen, von denen einige in die Wand des Orakels von Delphi eingemeißelt waren, sind prägnante Ratschläge für eine tugendhafte Lebensführung und politische Klugheit oder allgemein nützliche Verhaltensregeln – nach Zeller „ein Zeugnis volkstümlicher griechischer Ethik“.[1138] In der Schul-

1128 „... est imago verae iustitiae, et non hypocriticae.“ (EDE, S. 110/111; Übersetzung nach Frank).

1129 Vgl. Schmidt 1989, S. 14f.

1130 „Praecipua igitur haec proprietas consideranda est, quoties nominatur peccatum, ut sciamus intelligi quiddam reum et damnatur a Deo.“ (GuB, S. 102f./103f. = *Loci praecipui theologici* (1559); Übersetzung nach Schmidt).

1131 Suppl. Mel. V,1, S. 427.

1132 Suppl. Mel. V,1, S. 433.

1133 Suppl. Mel. V,1, S. 435.

1134 Suppl. Mel. V,1, S. 437.

1135 „Quare hominibus proponi labores necesse est, qui et per sese freni sunt cupiditatum, et assuefactio ad res honestas agendas, paulatim flectit animos ad intellectum et amorem virtutis.“ (EDE, S. 54/55; Übersetzung in Anlehnung an Frank).

1136 Suppl. Mel. V,1, S. 36-38.

1137 Suppl. Mel. V,1, S. 41-50.

1138 So die Überschrift von Zellers Aufsatz (Zeller 2006, S. 107-158, Zitat: S. 107).

ordnung des *Underricht der Visitatoren* schlägt Melanchthon vor, je einen dieser Sprüche den Schülern am Ende des Schultages mit nach Hause zu geben und sie am nächsten Morgen wieder abzufragen.[1139]
Selbstkontrolle und Selbstdisziplinierung sind in diesem Zusammenhang durchaus gefordert, „denn der Wille sündigt, wenn er eine Nachforschung außer acht lässt, die er schuldig ist."[1140] Doch durch die Betonung des Gehorsams in Bezug auf Frömmigkeit, etabliert Melanchthon Instanzen der Affektregulierung außerhalb des Menschen. Der Mensch ist dadurch von permanenter Selbstkontrolle teilweise entlastet, denn es gibt Obrigkeiten – die Eltern, die Fürsten, die Alten, Gott – die ordnen, überwachen und strafen. Gehorsam und Disziplin richten sich aber vor allem am Dekalog aus, durch den die weltliche Frömmigkeit katalogisiert und überprüfbar gemacht wird.

5.4.3.3 Dekalog[1141]

„Das Gesetz dient als Erzieher […] auf Christus hin",[1142] zitiert Melanchthon aus dem Galaterbrief. Als pädagogische Implikation der Annahme von den *notitiae naturales* wurde herausgestellt, dass Pädagogik vor diesem Hintergrund in erster Linie ein Erinnern an das innerlich bereits bekannte Gesetz sein muss. Der Dekalog dient dabei einerseits als Erinnerung an die Erbsünde, andererseits als Erinnerung an die Ebenbildlichkeit und sittliche Verantwortung des Menschen. Da im Menschen ein großes Durcheinander herrscht, erschließt sich die Ordnung der Tugenden sicherer aus dem Dekalog als durch die *notitiae naturales*.[1143] Der Dekalog enthält die Moralgesetze in konzentrierter Form, sodass „alle Gesetze, die in der ganzen Schrift über die Moral (Sitten) überliefert wurden"[1144] auf sie zurückzuführen sind. Das Auswendiglernen der zehn Gebote ist bereits im *Underricht der Visitatoren* Bestandteil der Schulordnung.[1145] Die erste Tafel – sowohl in der katholischen als auch in der lutherischen Reihung sind dies die ersten drei Gebote – betrifft die Tugenden, die sich auf Gott beziehen: Glaube, Anrufung und Gnade, Dienst am Evangelium. Der Glaube wird von Melanchthon aus dem ersten Gebot ausgelegt als „...die wahre Erkenntnis Gottes, die Gottesfurcht, ein Glaube, der das Vertrauen auf Versöhnung, der die Liebe, die Hoffnung, die Duldsamkeit ist."[1146] Die anderen Teile der ersten Tafel beziehen sich auf das Bilderverbot, das Fremdgötterverbot, das Namens-

1139 UdV, S. 61.

1140 „Voluntas enim peccat, si fugit inquistitionem debitam ..." (EDE, S. 184/185; Übersetzung nach Frank).

1141 Vgl. auch die Ausführungen in Kapitel 2.3.3 dieser Arbeit.

1142 Gal. 3,24; GuB, S. 94/95 = *Loci praecipui theologici* (1559).

1143 EDE, S. 122/123. Für die Verbindlichkeit des Dekalogs führt Melanchthon drei Beweise: 1) Der Mensch ist eine Wirkung Gottes, also muss er mit ihm übereinstimmen, 2) die Ebenbildlichkeit, 3) die zu Gotteserkenntnis und Gehorsam geschaffene Natur des Menschen, die sich nicht zuletzt im Gewissen manifestiert (EDE, S. 122/123).

1144 „Morales sunt, quae decalogo praescriptae sunt, in quas referat studiosus omnes leges, quae de moribus in tota scriptura proditae sunt." (LC 3,47; Übersetzung nach Pöhlmann).

1145 UdV, S. 62.

1146 „Iuxta primum praeceptum, fides, quae est vera notitia Dei, timor Dei, fides quae est fiducia reconciliationis, dilectio, spes, toleratia." (EDE, S. 126/127; Übersetzung nach Frank).

missbrauchsverbot und das Gebot zur Einhaltung des Sabbats. Diese erste Tafel ist der zweiten Tafel übergeordnet,[1147] denn sie muss auf den Gehorsam gegenüber Gott bezogen werden.[1148] Die zweite Tafel beschäftigt sich mit den Tugenden, die sich auf die Menschen beziehen und fällt damit in den Bereich der weltlichen Frömmigkeit. Ihre Gebote lassen sich unter dem Gebot der Nächstenliebe zusammenfassen. Die Aufteilung des alttestamentarischen Dekalogs in zwei Tafeln, von denen die erste als das Gebot der Gottesliebe subsumiert werden kann und die zweite Tafel als das Gebot der Nächstenliebe, geht auf Augustinus zurück[1149] und findet auch bei Melanchthon Anwendung. Jedoch akzentuiert Melanchthon den zweiten Teil des Dekalogs über weite Strecken nicht als Nächstenliebe, sondern vielmehr als die Betonung von Gehorsam, Disziplin und Ordnung.

So ist auch das vierte Gebot – „Ehre deinen Vater und deine Mutter"[1150] – bei Melanchthon besonders hervorgehoben. Aus diesem Gebot leitet Melanchthon die Regeln der allgemeinen Gerechtigkeit[1151] und die Pflicht zum Gehorsam ab. Dies beinhaltet auch das Verhältnis von Regierenden zu Untergebenen, der Eltern zu den Kindern, der Eheleute untereinander, die jeweils von Gerechtigkeit, Gehorsam und Milde geprägt sein müssen. Die Gebote fünf, sechs und sieben betreffen den Bereich der Einzelgerechtigkeit[1152]: „Du sollst nicht töten, Du sollst nicht ehebrechen und Du sollst nicht stehlen."[1153] Sie werden alle drei damit begründet, dass sie Übel verhindern, die Art erhalten und die Ordnung bewahren. Eingeschlossen sind hier auch die Tugenden der Milde und der Keuschheit.[1154] Dem achten Gebot – „Du sollst nicht falsch gegen deinen Nächsten aussagen"[1155] – widmet sich Melanchthon wieder ausführlicher. Er führt zwei Beweise für die Bedeutung des Gebots an: 1) Der Mensch ist zur Erkenntnis geschaffen. „Die Wahrheit ist also nötig, weil sie die Erkenntnis und das Zeigen der Dinge ist, wie sie sind."[1156] 2) „Die Wahrheit aufzuheben heißt, das Leben in Unordnung zu bringen und zu zerstören".[1157] Wie die anderen Gebote der zweiten Tafel ist auch das achte Gebot eines, das auf die Ordnungen des Lebens zielt. Unter dieses Gebot fallen die Tugenden der Standhaftigkeit und der Lauterkeit. Das wichtigste Argument ist die Wahrhaftigkeit Gottes. Gemäß der Formel, dass der Mensch geschaffen ist, um das Wesen Gottes erkennen zu können, ist die Wahrheit ein Merkmal Gottes. Und nur durch die Erkenntnis der Wahrhaftigkeit

---

1147 EDE, S. 160/161.

1148 EDE, S. 122f./123f.

1149 Strohm 1999, S. 631 (RGG^4 2).

1150 Ex 20,12 (Einheitsübersetzung).

1151 Die allgemeine Gerechtigkeit (*iustitia universali*) bezeichnet ganz allgemein den Gehorsam gegenüber allen Gesetzen, die gerecht sind (EDE, S. 142/143).

1152 Die Einzelgerechtigkeit bezieht sich auf die Einhaltung von Verträgen und die Wahrung der Gleichheit unter den Menschen (EDE, S. 142/143). Die dritte Form von Gerechtigkeit ist die die Rechtfertigung, also die Gerechtigkeit vor Gott.

1153 „Non occides, Non moechaberis, Non furtum facies." (EDE, S. 130/131).

1154 EDE, S. 130/131.

1155 Ex 20,16 (Einheitsübersetzung).

1156 „Veritas igitur necessaria est, quia est intellectio et ostensio rerum, quales sunt." (EDE, S. 132/133; Übersetzung nach Frank).

1157 „Tollere veritatem, est confundere et destruere vitam ..." (EDE, S. 134/135; Übersetzung nach Frank).

Gottes kann wahrer Glaube entstehen.[1158] Das neunte und das zehnte Gebot – die Begehrverbote – sind jeweils explizit auf die Reinheit des Herzens hin ausgelegt. Melanchthon gibt sich hier nicht mit der bloß äußerlichen Befolgung zufrieden. „Gott verbeut nicht allein eufferliche unrechte werck / sondern auch böse begirden / und untugent im herzen“, so die Interpretation des neunten Gebotes „Du solst niemands gut begeren.“[1159] Auch beim zehnten Gebot reicht es nicht, sich richtig zu verhalten und die Ehefrau eines anderen nicht zu begehren. Das Gebot „gebeut auch / das das hertz rein und keusch sey / und ehret und belohnet rechte keuscheit“.[1160] In diesem Fall wird nicht Strafe, sondern eine Belohnung in Aussicht gestellt.

Der erste Teil des Dekalogs bezieht sich auf die religiöse Dimension der Frömmigkeit, der zweite Teil auf die sittliche. Melanchthons *Kleiner Katechismus* belegt wie Melanchthon sein Verständnis des Dekalogs für die Unterweisung der Kinder umsetzte.[1161] Die zehn Gebote stehen wie üblich ganz am Anfang des Katechismus, woraus ihre Bedeutung hervorgeht. Jedes Gebot ist mit einem Bild illustriert und in wenigen Sätzen erläutert. Einige Illustrationen zeigen abschreckende, andere vorbildliche Szenen.



Das vierd Gebot.

Du solt Vater vnd Mutter ehren.

Das vierde Gebot ordnet die Regiment auff Erden / das man Vater vnd Mutter / vnd aller ordenlichen Oberkeit mit hertzlicher ehrerbietung sol vnterthan vnd gehorsam sein / vmb Gottes willen / vnd das ein jeder in seinem beruff trewlich dienen sol / vnd nicht in frembden beruff fallen / wie die Auffrhurischen thun.

A v Das

Abbildung: Auszug aus dem kleinen Katechismus von Melanchthon (1554), abgedruckt in Suppl. Mel. V,1, S. 430-431.

1158 „‚Gott aber ist wahrhaftig‘ (Röm 3,4). Dieser Satz wird bekräftigt in den Seelen, und es entsteht nach ihrer eigenen Ordnung Gottesfurcht und Glaube bzw. die Zuversicht und Hoffnung auf Verzeihung.“ / „Est autem Deus verax. Hac sententia confirmata in animis, existunt suo ordine, timor Dei et fides, seu fiducia, et spes veniae.“ (EDE, S. 134/135; Übersetzung nach Frank).

1159 Suppl. Mel. V,1, S. 441.

1160 Suppl. Mel. V,1, S. 443.

1161 Suppl. Mel. V,1, S. 421-485.

Wie bereits dargelegt wurde, wird das vierte Gebot sehr weit ausgelegt. Es dient als Begründung jeglicher Ordnung und fordert Gehorsam nicht nur gegenüber den Eltern, sondern verlangt nach reformatorischer Auslegung, der Mensch solle „aller ordenlichen Oberkeit mit herzlicher ehrerbietung sol unterthan und gehorsam sein“.[1162] Dies sei Gottes Wille. Zur Visualisierung dient die Geschichte von den undankbaren Winzern, die die Knechte und schließlich den Sohn des Besitzers des Weinberges erschlagen. Sie müssen die Rache des Besitzers fürchten.[1163] Die Winzer wollen sich zu Herren des Weinberges aufschwingen, das heißt ihren gesellschaftlichen Status verlassen, und verursachen dadurch Mord und Totschlag. Dies sind die Folgen, wenn die soziale und religiöse Ordnung in Frage gestellt und gebrochen wird, so suggeriert die Szene. Bei der Illustration steht also das warnenden Moment im Vordergrund, während der Text die positive Begründung liefert: den Willen Gottes.
Aus der Einsicht, dass der Mensch nicht zu vollkommener Tugend kommen kann, entsteht bei aller Betonung des Gehorsams zugleich auch die Bereitschaft zur Nachsicht. Man müsse das Evangelium auch deswegen genau studieren, um das Folgende zu erkennen:

> „Im Evangelium wird die allermildeste Epikie des Gesetzes dargelegt, weil nämlich Gott in den Versöhnten der angefangene Gehorsam um des Mittlers Willen gefällt, auch wenn dieser Gehorsam bislang mit Schwachheit und Schmutz verbunden ist.“[1164]

So scheint klar, dass auch die weltliche Frömmigkeit, die zumindest theoretisch in vollem Ausmaß erreicht werden könnte, in der Regel nicht voll erfüllt werden kann. Pädagogik bleibt auch in diesem Bereich von der Gnade Gottes abhängig, die sich nicht zuletzt in Nachsicht zeigt.

5.5 Zusammenfassung und erste Diskussion

Melanchthon unterscheidet zwei Formen von Frömmigkeit: die christliche und die weltliche. Christliche Frömmigkeit wird im Kontext der protestantischen Theologie behandelt, weltliche Frömmigkeit fällt in den Bereich der Ethik. Mit jeder Form der Frömmigkeit korrespondiert eine andere Lehre von den Affekten.
Im Bereich der christlichen Frömmigkeit haben die Affekte höchste Bedeutung, denn in ihnen zeigt sich sowohl die Erbsünde, der anthropologische Ausgangspunkt protestantischer Theologie, als auch das Wirken des Heiligen Geistes. Durch das Wirken des Heiligen Geistes und den Glaubensvollzug findet eine Erneuerung der Affekte statt. Ein Affekt muss immer durch einen neuen ersetzt werden. Es reicht nicht aus, ihm nur eine andere Richtung zu geben. Melanchthon marginalisiert die Affekte nicht, er bearbeitet, unterdrückt oder benutzt sie nicht, sondern nimmt sie radikal ernst.

1162 Suppl. Mel. V,1, S. 431.
1163 Mt 21,33-46.
1164 „... in Evangelio proponi clementissimam ἐπιείχειαν legis, quod videlicet in reconciliantis Deo, placet inchoata obedientia propter Mediatorem, etsi in ea multum adhuc est infirmitatis et sordium.“ (EDE, S. 178/179; Übersetzung nach Frank).

Wahrer Glaube zeichnet sich durch die Gleichzeitigkeit der Affekte Gottesfurcht und Gottvertrauen aus. Nur in diesem spannungsreichen Doppelaffekt kann nach Melanchthon wahrer Glaube und wahre Gottesliebe liegen. Damit bewegt er sich in der lutherischen Dialektik von Gesetz und Evangelium. Das Gesetz dient dazu, dem Menschen seine Schwäche vor Augen zu halten, was zur Gottesfurcht führt. Das Evangelium entfaltet Gottes Barmherzigkeit und bewirkt Gottvertrauen. Daraus wiederum entstehen eine Reihe weiterer Affekte wie Liebe, Trost und Freude. Dies ist christliche Frömmigkeit. Die Affekte sind ganz Gott überantwortet. Sie sind vor dem Zugriff des Menschen völlig geschützt, Manipulationsmöglichkeiten gibt es keine. Der Mensch kann seine Affekte nicht ändern. In dieser Annahme findet Melanchthon tiefen Trost. Sie bedeutet Entlastung gegenüber den hohen moralischen Ansprüchen der humanistischen Selbstvervollkommnung und Selbstkontrolle. Pädagogische Interventionen sind nicht möglich. Im Schutz des Individuums vor zu hohem moralischen (Anpassungs-) Druck und Selbstoptimierung liegt zunächst die Stärke dieser Konzeption und vermutlich ein guter Teil ihrer Anziehungskraft. Ihre Schwäche wird jedoch ebenso schnell deutlich.

Aufgrund der sozialen Unruhen und der Gefährdung der öffentlichen, natürlichen und göttlichen Ordnung kommt Melanchthon zu dem Schluss, dass die weltliche Frömmigkeit mehr Aufmerksamkeit verdient. Weltliche Frömmigkeit ist im Kontext von Moralphilosophie und Ethik zu behandeln, diese wiederum im Kontext der Naturphilosophie. Beide sind theologisch begründet in der Gottesebenbildlichkeit des Menschen und den *notitiae naturales*. Aufgrund dessen ist es dem Menschen möglich, die richtige Ordnung zu erkennen. Theologisch gesehen bedeutet das eine Aufwertung der Schöpfungstheologie gegenüber der Heilstheologie. Melanchthon unterscheidet nun vernünftige und unvernünftige Affekte. Für die vernünftigen Affekte erkennt er eine freien Willen an und kann somit die *assensio* des Menschen stärker in den Mittelpunkt seiner Theologie stellen. Zu den natürlichen Kenntnissen des Menschen gehört die Fähigkeit zur Unterscheidung moralisch guter und schlechter Affekte. Darüber hinaus ist die Kraft der Vernunft aufgewertet und kann die Affekte lenken. Gute Affekte stimmen mit der Vernunft und dem Gesetz Gottes überein.
Der Dekalog ist die veräußerlichte Ordnung des Sittengesetzes und dient dem Menschen zur Erinnerung an das, was ihm durch die *notitiae naturales* ohnehin bekannt ist. Das Gesetz in Form des Dekalogs ist im Kontext der weltlichen Frömmigkeit tatsächlich zu befolgen und nicht, wie im Bereich der christlichen Frömmigkeit, nur das Diagnoseinstrument zur Feststellung der Unfähigkeit des Menschen, den Ansprüchen Gottes gerecht zu werden. Der Dekalog wird zum pädagogischen Programm. Die pädagogische Aufgabe in Bezug auf die Affekte besteht darin, die natürliche, gottgegebene Ordnung zu erkennen, herzustellen und einzuüben. Dazu müssen die Affekte durch die, im Vergleich zur theologischen Affektenlehre deutlich aufgewertete, Vernunft beherrscht, gelenkt und geordnet werden. Aus der Annahme, die Ordnung der Welt und die Ordnung der Affekte sei von Gott bereits gegeben, folgt logisch, dass Gehorsam und Disziplin als wichtigste pädagogische Modi hervortreten. Darüber hinaus folgt dies aus dem Postulat der theologischen Affektenlehre: Der Mensch kann seine Affekte nicht ändern. Damit verliert der in der theologischen Affektenlehre gewonnene Schutz der Affekte vor weltlicher Mani-

pulation seine Kraft. Auch wenn die Affekte selbst immer noch nicht geändert werden können, so ist der Anpassungsdruck in Bezug auf deren Beherrschung nun außerordentlich hoch. Im Dekalog ist ein objektives Diagnoseinstrument gegeben, das moralisches Verhalten in Übereinstimmung mit Gottes natürlicher Ordnung überprüfbar macht.

Im Zuge von Melanchthons Naturtheologie wird auch die Physis zum Diagnoseinstrument des Status des Menschen vor Gott. Körper und Geist sind eng verbunden. Beim frommen Menschen mischen sich die *spiritus* mit dem *spiritus sanctus*. Die Durchmischung der *spiritus* bewirkt eine Entspannung der Zoten im Herzen und löst auf diese Weise den Affekt der Freude aus. Da die *spiritus* des Herzens, die auf diese Weise verändert sind, nun in das Gehirn dampfen und dort auf das Erkenntnisvermögen des Menschen wirken, hat Frömmigkeit hier höchste erkenntnistheoretische Relevanz. Die *spiritus*, die nun vom Gehirn aus wieder zum Herzen geleitet werden, lassen dort wiederum neue Affekte entstehen. Frömmigkeit, Affekt und Erkenntnis stehen durch die *spiritus* in einer engen, reziproken, physiologisch fundierten Verbindung.
Beim späten Melanchthon wird die scharfe Trennung von weltlicher und christlicher Frömmigkeit, die der junge Melanchthon benötigte, um vor dem Hintergrund der radikalen lutherischen Gnadenlehre zu Ethik und Pädagogik zurückzufinden, durchlässiger. Überschneidungen von weltlicher und christlicher Frömmigkeit sind in drei Punkten festgestellt worden: 1) Der Glaube trägt Früchte. Die christliche Frömmigkeit ergießt sich durch Nächstenliebe und sittliches Verhalten in die Welt. 2) Das Ritual der Taufe wird als Beginn des Bundes mit Christus betrachtet. Sie befördert die Affekte des Glaubens und in diesem Sinne die christliche Frömmigkeit. 3) Die *assensio* stellt den dritten Überschneidungspunkt dar. Auch wenn der Glaube immer ein Geschenk der Gnade ist, muss der Mensch dieser Gnade entgegengehen und zustimmen oder zumindest nicht gegen sie ankämpfen, so der späte Melanchthon. Dabei wird wiederum der Gehorsam, das Kernstück weltlicher Frömmigkeit, auf die christliche Frömmigkeit übertragen: Dem Heilgen Geist muss gehorcht werden. Die Schnittstellen von weltlicher und christlicher Frömmigkeit bedeuten einen Zuwachs an pädagogischen Interventionsmöglichkeiten bezüglich der Affekte. Unter Berücksichtigung der Entwicklung Melanchthons in den 1520er Jahren und des Briefwechsels mit Erasmus, erscheint es zulässig, ihm für diesen Wandel, zumindest in Bezug auf die *assensio*, ein pädagogisches Motiv zu unterstellen.

Erziehung hat bei Melanchthon zwei grundlegende Aufgaben: 1) Die Verhaltensmodifikation durch Gehorsam und Gewöhnung, welche die Befolgung der Sitten und die Tugend zum Ziel hat. 2) Die Unterweisung (*doctrina*), die sich in erster Linie auf die sprachliche Bildung bezieht. Durch diese hat der Mensch Zugang zum Wort Gottes, zu allen anderen Wissenschaften, sowie zu moralischen und religiösen Inhalten. Darüber hinaus ist die sprachliche Bildung die Grundlage für die Urteilskraft und die Verfeinerung des Denkens. *Pietas* und *eruditio* sind die beiden übergeordneten Erziehungsziele. *Pietas* steht über *eruditio*, da alle Ziele letztlich nur durch die Suche nach Gott legitimierbar sind. Bei der Beschreibung der Frömmigkeit, in seiner an Schüler gerichteten Schrift *Pietas et Eruditio* von 1533, betont Melanchthon die *assensio* und die Nachfolge Christi, also die aktive Rolle der Schüler. Frömmigkeit werde durch Frömmigkeit

gelernt. Hier wird deutlich, dass Melanchthon den aristotelischen *habitus*-Gedanken auf Frömmigkeit anwendet. Ein wichtiger Unterschied zu Aristoteles' *habitus*-Begriff ist jedoch, dass Tugend für Melanchthon eine oberflächliche Übung bleibt, auch wenn durch Gewöhnung eine nachhaltige Ausrichtung und Beherrschung der Affekte erreicht werden kann. Die nötige Erneuerung der Affekte ist weiterhin in Gottes Hand. Dem Suchenden werde Gott alles weitere hinzugeben, so Melanchthon. *Eruditio* dient dem rechten Urteil und der weltlichen Frömmigkeit. Sie nützt der Sorge für sich und der Sorge für das Gemeinwohl. *Pietas* und *eruditio* bedingen und stabilisieren sich gegenseitig. Die Pflicht zur Erziehung fällt in den Bereich der weltlichen Frömmigkeit. Sie ist von Gott angeordnet, soll die gröbsten Sünden verhindern und als äußerliche Übung an religiöse und sittliche Pflichten gewöhnen. Erziehung ist in erster Linie mit der Gehorsamspflicht gegenüber Gott begründet. Darüber hinaus ist sie ein Dienst am Nächsten. Sie hat somit einen hohen, aber keinen eigenständigen Wert.

Die Konstitution der christliche Frömmigkeit begründet einige Übungen: 1) Sprachliche Bildung, 2) Übungen der Zustimmung, 3) Das Gebet, 4) Furcht und Vertrauen. Zu 1): Der Geist wirkt durch das Wort. Diese für die Bildungsintention der Reformatoren grundlegende Annahme bedeutet, dass sich sprachliche Bildung im metaphysischen Sinne, also als die Wirkkraft des Geistes, direkt auf die Affekte auswirkt. Denn „in wem auch immer der Geist sei, sei er durch das Wort."[1165] Zu 2): Die Aufwertung der *assensio* in Melanchthons Theologie zeigt sich bereits in seinem *Enchiridion* von 1523. Dort ist Mt 7,7-8 aufgenommen, eine Stelle, die sich zur Begründung und Betonung der *assensio* gut eignet. Dieselbe Stelle führt er in seiner Ethik von 1550 zur Begründung der *assensio* gleich mehrfach an. Zu 3): Jedes Gebet kann als Einübung der Zustimmung gewertet werden. Gebete sind ein fester Bestandteil von Melanchthons Pädagogik. Sie strukturieren nach der mittelalterlichen Tradition der Horen den Tagesablauf für Melanchthon und seine Schüler. Die Anrufung Gottes erstreckt sich auf alle geistlichen und weltlichen Güter. Darin ist das Gebet Ausdruck und Übung des Gottvertrauens. Das *Enchiridion* Melanchthons enthält mehrere Gebete. Dass sie sich in ihrer Form von anderen Gebeten Melanchthons unterscheiden, zeigt, dass er auf seine Zielgruppe einging. Er schrieb diese Gebete in Gedichtform, um sie für die sprachliche Bildung einsetzen zu können und vielleicht um das Auswendiglernen zu erleichtern. Außerdem verwendet Melanchthon viele eingängige Allegorien, um das Wirken Gottes anschaulich zu machen. Ein Beispiel zeigt, dass er dabei auch die Affekte des Glaubens evozieren wollte. Im Abendgebet wird zunächst Furcht vor dem Schlaf geweckt. Dieser sei dem Tod sehr ähnlich. Darauf folgt die vertrauensvolle Überantwortung des betenden Kindes an Gott im Schlaf, wie auch im Tod selbst. Die Affekte des Glaubens sind komplett: Gottesfurcht und Gottvertrauen. Zu 4): Gottesfurcht möchte Melanchthon als eine kindliche, nicht als eine knechtische verstanden wissen. Doch die kindliche Furcht wiederum kann nur von Gott selbst hervorgerufen werden. In Bezug auf den Glauben tritt also Gott selbst als Erzieher auf. Er bewirkt zunächst den Affekt der Gottesfurcht und dann den Affekt des Gottvertrauens. Für Melanchthon können diese entscheidenden, tief gehenden und existentiellen

1165 „... et in quocumque Spiritus sanctus est, in eo est per verbum." (GuB, S. 86/87 = *Liber de anima* (1553), MSA 3, 362-364; Übersetzung nach Schmidt).

Affekte nur im sicheren Rahmen der von Gott zugesicherten Gnade empfunden werden. Der Mensch kann sich nicht selbst ausreichend erschrecken, noch kann er sich selbst trösten. Er muss Trost, Vertrauen und Ruhe außerhalb seiner selbst in der Transzendenz suchen. In der durch Gnade vermittelten Erneuerung der Affekte zeigt sich ein Modus der Affektregulierung, bzw. -erneuerung, der nicht kognitiv vermittelt ist. An den Affekten Gottesfurcht und Gottvertrauen hängt die ganze Erneuerung der Affekte. Alle frommen Affekte entspringen diesen beiden, ebenso wie die Tugenden. Beim späten Melanchthon muss der Mensch diesen beiden Affekten entgegenstreben. Zunächst muss er versuchen, seine eigene Unzulänglichkeit zu erkennen. Zum Gebet tritt als weitere Übung, dass der Mensch sich der mangelhaften Früchte seiner Handlungen bewusst wird. Auch bestimmte Psalmen sind geeignet, der Gottesfurcht Vorschub zu leisten. Sie sind Lektüre für den zweiten Haufen. Ein Psalm, den Melanchthon in sein *Enchiridion* aufnimmt, betont die Barmherzigkeit Gottes und ist damit geeignet den zweiten Affekt des Glaubens zu evozieren: Vertrauen. Entscheidend für diesen Affekt ist die Einsicht, dass Gott allein den Menschen richtet und dass er dies gerecht und barmherzig auf Grundlage des Glaubens tut. Zugleich führt Gott den Menschen. Aus dieser Erkenntnis wiederum kann eine weitere Übung der christlichen Frömmigkeit abgeleitet werden: das Vertrautmachen mit Gottes Vorsehung (*praedestinatio*). „Denn weder die Furcht Gottes noch das Vertrauen auf Gott wirst du anderswoher sicherer lernen, als wo du deinen Geist mit dem Wort ‚Vorherbestimmung' vertraut machst",[1166] so Melanchthon. Dabei ist das Wissen, dass Gott für die leiblichen Dinge ebenso sorgt wie für die geistigen, eine wichtige Übung, die auch im Gebet umgesetzt werden soll. Man müsse auch um das leibliche Wohl bitten und daran erinnert werden, dass alles von Gott komme – zum Beispiel durch das Läuten der Kirchenglocken bei Unwettern. Persönlichem Leid solle mit Beten entgegengetreten werden. Im Bereich der christlichen Frömmigkeit ist der Mensch auch nach Melanchthons Aufwertung der *assensio* ganz Gott überantwortet. Und trotz der Aufwertung der Pädagogik, der Ethik und der Tugenden ist die Erneuerung der Affekte weiterhin nur in Gottes Hand. Daher sind die Übungen der christlichen Frömmigkeit ein wichtiger Teil der Pädagogik Melanchthons.

Die weltliche Frömmigkeit bedeutet die Einhaltung der gottgegebenen Ordnung. Für den Bereich der Affekte kann diese Ordnung als Tugend beschrieben werden. Sie wird durch Gehorsam und Gewöhnung eingeübt. Melanchthon versteht unter Tugend die feste Ausrichtung des Willens auf das Gute und die nachhaltige Beherrschung der Affekte unter der Führung der Vernunft. Zugleich bleibt die Tugend eine äußerliche Übung, denn die Affekte des Herzens können nicht geändert werden. Pädagogisch relevant sind in Bezug auf die weltliche Frömmigkeit sprachliche Bildung, Gehorsam und Disziplin, und in diesem Zusammenhang der Dekalog.

Die Sprache ordnet das gesamte menschliche Zusammenleben. Sie ist die Grundlage des sittlichen Urteilsvermögens. Die Rede ist die Entfaltung der denkenden Seele (*explicatam animi rationem*).[1167] So ist die sprachliche Bildung, als die Ausbildung sittlicher

1166 „Neque enim vel timorem dei vel fiduciam in deum certius aliunde disces, quam ubi imbueris animum hac de praedestinatione sententia." (LC 1,27; Übersetzung nach Pöhlmann).

1167 GuB, S. 154/155 = *Encomium eloquentiae* (1523).

Urteilskraft, unverzichtbarer Bestandteil weltlicher Frömmigkeit. Die Sprache ermöglicht darüber hinaus den Zugang zu einer Fülle von Beispielen vorbildlichen sittlichen Verhaltens aus der antiken Literatur. Melanchthon geht wie alle Humanisten davon aus, dass sich moralische Inhalte auf das moralische Verhalten auswirken. Entsprechend gibt er im *Underricht der Visitatoren* konkrete Lektüre-Empfehlungen. Dazu gehört neben Donatus, Cato, Terenz und Plautus auch Erasmus von Rotterdams *Colloquia familiaria*. In diesem, wie in allen Fällen, müsse darauf geachtet werden, dass nur die sittlich einwandfreien Stücke gelesen werden. Für die Fortgeschrittensten sind Vergil, Ovid und vor allem Cicero vorgesehen.
Gehorsam ist das wichtigste Mittel zur Einübung der weltlichen Frömmigkeit. Dies ergibt sich logisch aus der pessimistischen Anthropologie. Denn wer aus eigener Kraft nicht gut sein kann, dem bleibt nichts als zu gehorchen. Disziplin ist die von Gott vorgeschriebene, sittlich akzentuierte Erziehung zu Christus (*paedagogia in Christum*). Gehorsam wird durch Abschreckung und das Nachahmen von Vorbildern eingeübt. Zudem besitzt die Tugend eine natürliche Schönheit, deren Anziehungskraft genutzt werden kann. Auf diese Schönheit kann mithilfe der *bonae litterae* hingewiesen werden. Der Hinweis auf Gottes Zorn und Gottes Strafe sollen von Sünden abschrecken und zum Gehorsam gegenüber dem Dekalog anhalten. Als positive Vorbilder können die, im *Enchiridion* Melanchthons nach Erasmus zitierten, Sprüche der Sieben Weisen dienen. Sie sollten nach der Schulordnung des *Underricht der Visitatoren* auswendig gelernt und abgefragt werden. Im Bezug auf den Gehorsam ist zwar auch Selbstprüfung gefordert, dennoch ist die Kontrolle im Wesentlichen auf Instanzen außerhalb des Menschen verlegt. Es gibt Instanzen – die Eltern, die Fürsten, die Alten, Gott – die ordnen, überwachen und strafen.

Als Katalog zur Kontrolle weltlicher Frömmigkeit dient der Dekalog. Er enthält das ganze Gesetz. Die zehn Gebote stehen am Beginn der protestantischen Katechismen und sind bereits in der Schulordnung des *Underricht der Visitatoren* vorgeschrieben. Die erste Tafel des Dekalogs (Gebote 1-3) enthält die Gebote der Gottesliebe und korrespondiert in diesem Sinne mit der christlichen Frömmigkeit. Die zweite Tafel (Gebote 4-10) enthält die sittlichen Vorschriften und korrespondiert in diesem Sinne mit der weltlichen Frömmigkeit. Die Gebote der zweiten Tafel können als Nächstenliebe zusammengefasst werden, bei Melanchthon tritt aber im Kontext der weltlichen Frömmigkeit die Gehorsamspflicht hervor. Dies zeigt sich vor allem am weitreichend ausgelegten vierten Gebot. Aus „Ehre deinen Vater und deine Mutter“ wird die Gehorsamspflicht gegenüber allen Obrigkeiten hergeleitet. Die Gehorsamspflicht steht damit am Anfang der zweiten Tafel. Aus der Erklärung der zehn Gebote, wie sie Melanchthon in seinem 1549 erschienen kleinen Katechismus ausarbeitet, lässt sich nachweisen, dass er mittels der Betonung der Strafe Gottes zu Gehorsam anleiten will. Darüber hinaus fällt auf, dass er sich bei der Auslegung der zweiten Tafel nicht mit der äußeren Einhaltung der Gebote zufrieden gibt. Für die Begehrverbote (Gebote 9 & 10) fordert er jeweils explizit die Reinheit des Herzens – eine Sache die er eigentlich für unmöglich hält. Die Ausführungen im kleinen Katechismus werden je durch ein Bild unterstützt. Dabei können sich positive Begründungen der Gebote und abschreckende Beispiele ergänzen. Bei aller Betonung der

Gehorsamspflicht und des Dekalogs als unumstößliches Gesetz, leitet Melanchthon aus dem Evangelium auch die Nachsicht her, und trägt damit wiederum der Unfähigkeit des Menschen Rechnung.

Melanchthons Anthropologie in den *Loci* von 1521 scheint „bildungsfeindlich“,[1168] ist aber durchaus dazu geeignet, einige der in dieser Arbeit dargelegten Übungen christlicher Frömmigkeit zu begründen. Dass die Erneuerung der Affekte nur von Gott durch den Heiligen Geist geschehen kann, begründet seine Rolle als Erzieher. Aus der Anthropologie der *Loci* begründbare Übungen der Frömmigkeit sind des Weiteren: die Akzeptanz der Trübsal und das Vertrautmachen mit der Vorsehung, das Hervorbringen von Furcht und Vertrauen im Gebet, sowie die metaphysische Wirkkraft des Wortes. Melanchthon lässt seine theologische Vorstellung von den Affekten in späteren Jahren nicht fahren, sondern erweitert sie lediglich um die Dimension der Affektbeherrschung und modifiziert sie, indem er der Vernunft deutlich mehr Macht zuspricht. Der Kern der theologischen Affektenlehre bleibt erhalten. Diese ist nicht bildungsfeindlich, sondern begründet die religiöse Erziehung. Und auch im Bereich der weltlichen Frömmigkeit ist die theologische Anthropologie wirksam, denn hier begründet sie die Bedeutung des Gehorsams. Gehorsam und Disziplin gegenüber dem Dekalog sind nötig, weil der Mensch die Fähigkeit gut zu sein nicht besitzt.
Melanchthons Idee der natürlichen, gottgewollten Ordnung der Welt birgt Potenzial für strukturelle Gewalt. Das Individuum verschwindet hinter den aus einer angeblichen Natur abgeleiteten Imperativen. Stigmatisierung, Ausgrenzung und Reglementierung von Menschen, die nicht in diese Ordnung passen (wollen) ist einer solchen Weltsicht immanent. Zwar kennt Melanchthon die Bedeutung der Nachsicht aus dem Evangelium. Er nimmt den Menschen in Schutz, indem er ihm Unvollkommenheit zubilligt. Und dennoch bleiben die Imperative zu Selbstzweifel, Reue und Gehorsam gegenüber der von Gott gegebenen Ordnung.

Weltliche Frömmigkeit kann als ein äußeres Ordnungssystem betrachtet werden, christliche Frömmigkeit als ein inneres. Beide korrespondieren, im Vergleich mit Erasmus’ Entwurf, nur wenig miteinander. Der Einfluss der christlichen Frömmigkeit auf die weltliche Ordnung ist deutlich größer als der Einfluss der weltlichen Frömmigkeit auf die innere Ordnung. Die christliche Frömmigkeit bleibt zum allergrößten Teil vor Zugriffen von außen geschützt. Allerdings wird sie an ihren Früchten erkennbar. In diesem Sinne rechtfertigt die weltliche Frömmigkeit zwar nicht vor Gott, aber vor den Menschen.

1168 Wollersheim 2008, S. 339.

6 Schlussbetrachtung

In den folgenden Kapiteln werden die Ergebnisse der Arbeit in den Kontext gesetzt und diskutiert. Für eine ausführliche Zusammenfassung zu Erasmus und Melanchthon wird auf die Kapitel 4.5 und 5.5 verwiesen. Die Ergebnisse werden hier innerhalb der Diskussionen wiederholt, jedoch in der Regel nicht in allen Details ausgeführt. Der Vergleich von Erasmus und Melanchthon lässt die Stärken und Schwächen der jeweiligen Konzepte stärker hervortreten. Im Ganzen, so zeigt sich, haben sich die eingangs zur Orientierung aufgestellten Thesen bestätigt.

6.1 Zurück zum Ausgangspunkt: Was ist Frömmigkeit?

Frömmigkeit ist sowohl für Erasmus als auch für Melanchthon ein maßgeblich durch die Affekte bestimmter Zustand. Beide unterscheiden sich bezüglich der Bestimmung der Affekte, die Frömmigkeit im Kern ausmachen. Während Erasmus die Liebe zu Christus in den Mittelpunkt stellt, sind für Melanchthon die Affekte Gottesfurcht und Gottvertrauen zentral. Beides ist vor dem Hintergrund der jeweiligen Anthropologie, Theologie und Affektenlehre konsequent.

Die Liebe zu Christus ist für Erasmus eine Fähigkeit, die im Menschen herausgebildet werden muss. Sie wächst, hat eine Kindheit, ein Erwachsenwerden und eine vollkommene Ausprägung. Liebe ist auch in Erasmus' Katechismen konsequent umgesetzt als die Summe des Glaubens: Gottesliebe, Selbstliebe, Nächstenliebe. Der Affekt der Liebe strukturiert den gesamten zweiten Seelenteil: die Strebekräfte. Die Vernunft muss dabei die Richtung vorgeben. Ihr kommt die Führungsrolle zu, sie erkennt, worauf sich die Affekte zu richten haben. Darüber hinaus ist die Lenkung der Affekte in den Imaginationen und in den abwägenden Übungen kognitiv vermittelt. Dennoch: Die Affekte sind als Strebevermögen die ernstzunehmende zweite Kraft der Seele. Die Ausrichtung dieser Kraft in der Liebe zu Christus ist das oberste Erziehungsziel, an dem sich alles andere messen muss.

Für Melanchthon stehen die Affekte Gottesfurcht und Gottvertrauen im Zentrum seines Frömmigkeitsbegriffs. Zwar spricht auch er von Gottesliebe und Nächstenliebe, doch diese sind dem Menschen nicht möglich, sodass Gottesfurcht und Gottvertrauen angestrebt werden müssen. Aus ihnen erwachsen weitere fromme Affekte: Liebe, Trost, Freude, Demut. Unter den Bedingungen der radikalisierten Erbsündenlehre ist es logisch konsequent, dass für die weltliche Frömmigkeit die Gehorsamspflicht des Menschen in den Vordergrund tritt. In der von Gottes Gnade durch den Heiligen Geist vermittelten Erneuerung der Affekte tritt ein Modus der Affektregulierung hervor, der nicht kognitiv vermittelt ist.

In diesen Zusammenhang gehört ein weiterer wichtiger Unterschied in den Konzeptionen von Erasmus und Melanchthon. Die Bedeutung der Gnade ist bei Melanchthon im

Zuge der lutherischen Rechtfertigungslehre und der radikalisierten Erbsündenlehre deutlicher hervorgehoben als bei Erasmus, auch wenn sich der späte Melanchthon an Erasmus annähert, indem er die *assensio* mehr betont. Der Unterschied in der Akzentuierung bleibt bestehen, wie sich deutlich in der pädagogischen Umsetzung zeigt. Auch Erasmus betont die Wirkkraft der Gnade, doch insgesamt verfolgt er eine andere Pädagogik.
Erasmus' Übungen der Frömmigkeit zielen auf Selbsterforschung und Lenkung der Affekte. Melanchthon dagegen zielt auf die Erneuerung und daher auf die Herstellung der Affekte Furcht und Vertrauen. Nicht die genaue Kenntnis der Affekte mit dem Zweck ihrer Lenkung ist daher sein Ziel, sondern die Erkenntnis der Erbsünde und der Barmherzigkeit Gottes. Während Erasmus sich selbst erforscht, verurteilt und manipuliert, macht sich Melanchthon mit der eigenen Schlechtigkeit und der Vorsehung Gottes vertraut. Während Erasmus nach Methoden der inneren Lenkung und Ablenkung sucht, betont Melanchthon den Gehorsam.
Trotz der Gemeinsamkeiten von Erasmus und Melanchthon in Bezug auf die humanistische Bildung, wie sie im Briefwechsel und in der Wertschätzung der Sprachen zum Ausdruck kommt, konnten also in der Erziehung zur Frömmigkeit große Unterschiede aufgezeigt werden. Sie ergeben sich aus Anthropologie, Theologie und Affektenlehre. Da Erasmus und Melanchthon je eine andere Affekttheorie und eine andere Anthropologie zum Ausgangspunkt nehmen, kommen sie auch zu einer völlig unterschiedlichen Frömmigkeitspädagogik.

6.2 Anthropologie, Theologie und Affektenlehren

Für Erasmus besteht der Mensch aus drei Teilen: Geist, Fleisch und Seele.[1169] Die Seele ist in Geist und Fleisch verankert, dabei aber unbestimmt. Sie muss sich zwischen Geist und Fleisch entscheiden. Für Melanchthon dagegen ist der ganze Mensch Fleisch. Das biblische Wort *caro* bezeichnet alle Kräfte des Menschen und bedeutet für Melanchthon die Unfähigkeit des Menschen. Es konnte gezeigt werden, dass Erasmus und Melanchthon Affekte als zweite Kraft der Seele auf je eigene Weise ernst nehmen und je eigene Zugänge zu dieser Kraft suchen. Für Erasmus sind sie die „Füße der Seele" (*pedes in anima*),[1170] für Melanchthon der dem Menschen unzugängliche Kern von Sünde und Glaube. Sie sind zu lenken oder zu erneuern. In diesem Sinne müssen auch in der historischen Pädagogik die Affekte als eigenständige Informationsverarbeitungsmodi und als Strebevermögen des Menschen stärker in den Fokus des Erkenntnisinteresses gerückt werden.
Erasmus' Affektenlehre ist die peripatetische (= aristotelische) mit christlicher Zielbestimmung in der Transzendenz. Alle Elemente der dialektisch-sittlichen Dimension der aristotelischen Affektenlehre sind bei Erasmus gegeben. Die dialektische Konstitution der Affekte, die Aristoteles in der Rhetorik für politische und sittliche Zwecke einsetzt, nutzt Erasmus zur Selbstmanipulation. Durch die ausführliche Beschreibung einer unge-

1169 Auer (1954, S. 66ff.) macht keine Unterscheidung zwischen Geist und Seele; vgl. hierzu Kapitel 4.2 dieser Arbeit.
1170 ASD V,3, S. 181, Zeile 389-393.

rechtfertigten Herabsetzung des Menschen durch sich selbst in der Sünde wird der Zorn auf die eigene Person gelenkt.
Insgesamt strebt Erasmus in der Frömmigkeit eine nachhaltige und dauerhafte Ausrichtung der Affekte an und versteht sie dabei, wie Aristoteles, als Charaktertugend. Zugleich sind die Affekte in einem christlichen Sinne aufgewertet, denn sie weisen in die Transzendenz. Ziel ist ein bestimmter Affekt, an dem sich alle anderen Affekte ausrichten können: die Liebe zu Christus. Erasmus geht mit der Transzendierung der Affekte über den aristotelischen Tugendbegriff hinaus. Liebe zu Christus ist etwas im Kern von Tugend völlig Verschiedenes. Sie schließt die antiken Kardinaltugenden zwar ein, überragt und karikiert diese aber zugleich. Deshalb kann Erasmus im *Lob der Torheit* alle weltlichen Tugenden, sogar Weisheit, Vernunft und innerweltliche Liebe (Freundschaft und Ehe) verspotten. Die transzendente Liebe triumphiert in der Ekstase der Narrheit über alle Weltlichkeit. Die Frömmigkeit ist also vor allem in ihrer transzendenten Zielsetzung von den Tugenden zu trennen. Frömmigkeit erschöpft sich nicht in der Nutzbarmachung der Affekte unter der Vernunft, sondern ist, in ihrer religiösen Dimension, selbst wesenhaft ein Affekt. Der Affekt der Liebe strukturiert die Strebekräfte und zieht die anderen Affekte nach. Frömmigkeit ist die Ausrichtung des zweiten Seelenvermögens. Die Erziehung zur Frömmigkeit ist die Bearbeitung des Strebevermögens des Menschen. Und sie ist dabei nicht nur von den Kräften der Vernunft abhängig, sondern hat auch eigene Zugänge: Gnade, Gebet, Imagination, die mystische Kraft der Schrift. Die *Imitatio Christi* ist für Erasmus nicht nur die Nachahmung eines an Humanität und Tugenden unübertrefflichen Ideals, sondern bedeutet – im Sinne einer subjektiven Aneignung der objektiven Wahrheit – selbst liebesfähig zu werden.

In Melanchthons theologischer Affektenlehre kann ein Affekt nur durch einen stärkeren Affekt besiegt werden. Melanchthon strebt hier keine Lenkung, sondern eine Erneuerung der Affekte an. Dies ist vor dem Hintergrund der radikalisierten Erbsündenlehre konsequent. Dass die Affekte erneuert werden müssen, um in einem rechtfertigenden Sinn gut genannt werden zu können, ist eine Vorstellung, die Melanchthon nicht aufgibt, auch wenn er in seiner Ethik eine Lenkung der Affekte anstrebt. Daher gestaltet sich auch die Rezeption der aristotelischen Affektenlehre bei Melanchthon anders als bei Erasmus. Er übernimmt den aristotelischen Tugendbegriff und setzt ihn für die weltliche Frömmigkeit um. Zugleich ist, trotz der Möglichkeit zur nachhaltigen Gewöhnung der Affekte, das Innerste des Herzens weiterhin unerreichbar. Tugend bleibt daher eine äußere Übung. Melanchthon übernimmt von Aristoteles auch ausdrücklich das Ideal des rechten Maßes, das individuell festzulegen ist, und die Vernunft als maßgebliche Instanz für die Bewertung der Affekte. Die Affekte sind mit Hilfe der Vernunft lenkbar, die Richtung ist entscheidend. Die Vernunft wird jedoch wieder eingeschränkt, indem Melanchthon den Dekalog als das zuverlässigere Diagnoseinstrument bezeichnet. Weltliche Frömmigkeit stellt sich also mehr noch als durch das rechte Maß und die Vernunft durch den Gehorsam gegenüber dem Dekalog her. Im Idealfall stimmen alle überein: Vernunft, Affekt, Dekalog, Gottes Wille.
Ein Beitrag dieser Studie ist es, die Bedeutung der *Loci* und der damit verbundenen theologischen Implikationen für die Pädagogik dargelegt zu haben. In der Geschichte der

Pädagogik werden vornehmlich die späteren Schriften Melanchthons berücksichtigt. Nicht ganz zu Unrecht, scheint doch die Anthropologie der *Loci* von 1521 „bildungsfeindlich“.[1171] Erst durch die Aufwertung von *assensio*, Wille und Vernunft ist sinnvolles Nachdenken über Pädagogik möglich. Und doch ist gerade durch die Anthropologie der *Loci* die lutherische Erziehung zur Frömmigkeit begründbar und verstehbar. Bestimmte Übungen der Frömmigkeit werden deshalb nötig, weil der Mensch die Affekte selbst nicht ändern kann. Melanchthon gibt die lutherische Anthropologie nicht auf, auch wenn er sie modifiziert. Der Kern bleibt erhalten: Vor Gott kann nur Gott rechtfertigen, die Affekte brauchen Erneuerung durch die Gnade. Dies ist nur auf den ersten Blick bildungsfeindlich, auf den zweiten Blick ergeben sich daraus pädagogische Implikationen: die Erziehung zu Furcht, Vertrauen und Demut. Der Mensch muss sich mit dem Gedanken vertraut machen, dass er für seine Rechtfertigung nichts tun kann. Er muss sich in die Vorsehung Gottes fügen und sich Gott übergeben. Wie gezeigt wurde, setzt Melanchthon genau dies in seinem *Enchiridion* um. Übungen der Frömmigkeit sind im Kontext von Melanchthons Anthropologie logische pädagogische Konsequenzen aus der Belastung durch die Erbsünde und dem Unvermögen des Menschen. Dazu zählt die Akzeptanz der Trübsal, die eine pädagogische Intervention Gottes sind. Ihnen gilt es durch Bitten und Beten zu begegnen. Sie werden so zu einer Übung des Gottvertrauens, aus der Trost entspringt. Melanchthon evoziert die entscheidenden Affekte Furcht und Vertrauen, an denen die Erneuerung und damit alle anderen Affekte hängen, im *Enchiridion* immer wieder, nicht nur in der Auswahl des Psalms 66/67, sondern auch in den Gebeten, die er für die Kinder schreibt. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott machen diese Affekte für Melanchthon sinnvoll und unverzichtbar. Aus seiner Sicht drängt er den Menschen nicht in ein Abhängigkeitsverhältnis, er macht ihm lediglich ein bestehendes klar. Auch die Betonung des Gehorsams in der Erziehung zur weltlichen Frömmigkeit ist vor dem Hintergrund dieser Anthropologie zu verstehen. Denn wer selbst nicht gut sein kann, dem bleibt nichts als zu gehorchen. Dass sich die Gehorsamspflicht auf alle Obrigkeiten überträgt und sich auf eine bestimmte, gottgegebene Ordnung der Welt bezieht, ist eine Folge von Melanchthons Naturtheologie. Wenn die soziale Ordnung als natürliche Ordnung erscheint, wird es für das Individuum eng. So bleibt in der weltlichen Frömmigkeit nichts mehr von der Freiheit der christlichen Frömmigkeit übrig.

Obwohl sich Erasmus und Melanchthon beide auf die Tugendlehre Aristoteles’ beziehen, konnte mehrfach darauf hingewiesen werden, dass hierbei ein entscheidender Unterschied zu Tage tritt. Für Erasmus geht die Lenkung und Gewöhnung der Affekte zur Tugend potentiell bis in die Tiefe der Person. Für Melanchthon dagegen bleibt Tugend eine äußere Übung. Diese Sichtweise gewährt dem Individuum einen gewissen Schutz vor dem Druck zur Selbstoptimierung, den Erasmus’ Tugendlehre potentiell aufbaut. Der Kern der Persönlichkeit ist dem eigenen Zugriff und dem Zugriff anderer entzogen. Nur Gott vermag die Affekte zu ändern. Luthers Gnadenlehre bot eine Entlastung von der Selbstkontrolle und dem Druck zur Selbstoptimierung des Humanismus. Nicht nur Melanchthon betont immer wieder den tiefen Trost, den er in der Gnadengewissheit

1171 Wollersheim 2008, S. 339.

findet, auch andere Humanisten schließen sich in großer Zahl den Reformatoren an.[1172] Die Lehre von der Rechtfertigung ohne Werke weist darauf hin, dass es eine Grenze für die Selbstoptimierung des Menschen gibt. Es ist daher kein Zufall, wenn heute wieder Konzepte populär werden, die einen freien Willen bestreiten oder beschneiden, wie jüngst Stimmen aus der Neurobiologie. Sie bringen Entlastung in einer Zeit, in der der Mensch großem Optimierungs- und Anpassungsdruck ausgesetzt ist.
Zugleich ist darin auch eine Entfremdung vom eigenen, innersten Kern angelegt, der Zugang zu den Affekten ist versperrt. Und da, wo Tugend aus eigener Kraft nicht möglich ist, wird die Pflicht zum Gehorsam die einzige Möglichkeit ein gutes Leben führen zu können. Tugend und Person treten auseinander, innere Motivation und persönliche Überzeugung treten potenziell hinter der Pflicht zum Gehorsam zurück. Doch weder der Imperativ zu gnadenloser Selbstoptimierung, noch die Verpflichtung zu bedingungslosem Gehorsam können zu einer Frömmigkeit im Sinne eines christlichen Humanismus führen. Daher kennt Erasmus die Gnade und Melanchthon die *assensio*. Die Gewichtung bleibt unterschiedlich.
Es ist außerdem darauf hinzuweisen, dass der Schutz, den die reformatorische Rechtfertigungslehre dem Individuum bietet, bei Melanchthon recht schnell wieder korrumpiert wird. Denn in seinem Entwurf der Naturtheologie wird die göttliche Ordnung für jeden sichtbar. Daraus folgt ein Imperativ zum Gehorsam gegenüber dieser (scheinbar) objektiven Ordnung, die dem Individuum wiederum sehr wenig Spielraum gibt.

Wie passen die Ergebnisse der vorliegenden Studie zu der „immer stärkere[n] Ausbildung der Selbstzwangapparatur“,[1173] die Norbert Elias in seinem *Prozess der Zivilisation* für das 16. Jahrhundert diagnostiziert? In gewisser Hinsicht scheint das Konzept der Frömmigkeit das Konzept der Zivilisierung zu unterstützen. Dies ist bei Erasmus der Fall, denn die Betonung der inneren Frömmigkeit befördert Selbstkontrolle und Selbstoptimierung. Darüber hinaus wird innere Frömmigkeit in sittlichem Verhalten sichtbar und unterliegt damit auch der sozialen Kontrolle. Andererseits erscheint Frömmigkeit als Gegengewicht zum Zivilisierungsparadigma. Die reformatorische Theologie schützt das Individuum zunächst vor Selbstoptimierung und ständiger Selbstkontrolle. Bei Melanchthon trifft dies zweifelsfrei in der soeben dargelegten Weise zu, aber auch für Erasmus ist zu ergänzen, dass er in seinem wichtigsten Erziehungsziel, der Frömmigkeit, auf Transzendenz zielt und seine Konzeption von Frömmigkeit darin zumindest das Potenzial zur Emanzipation vom Zivilisierungsdruck besitzt, auch wenn er dieses nicht ausschöpft. Denn hier trifft Benners und Brüggens Aussage zu: „Frömmigkeit, Humanität und zivilisiertes Verhalten bedingen einander.“[1174]

Der Vergleich der Affekttheorien und Frömmigkeitsbegriffe zeigt, wie sehr die Kirchenspaltung mit dem Streit um die Affekte des Menschen verbunden ist. Der Affekt steht im Zentrum der Dispute um Willensfreiheit, Sünde, Gnade und Rechtfertigung. Der frühe Melanchthon möchte das Herz ganz in die Hände Gottes gelegt sehen, während sich

1172 Vgl. Greschat 2010, S. 36.
1173 Elias 1939/1997 II, S. 360.
1174 Benner/Brüggen 2011, S. 33.

Erasmus – ebenso wie Rom – nicht von dessen Beeinflussbarkeit trennen kann. Die Behauptung, der Mensch könne seine Affekte nicht ändern und die Gebote könnten nicht eingehalten werden, bewahrt wirksam vor einem Machtmissbrauch durch die Amtskirche. Dies gilt umso mehr, da die Kirche in reformatorischer Sicht keine rechtfertigungsrelevanten Handlungen durchführen kann. Damit ist das sozialpolitische Problem, der Machtmissbrauch der herrschenden kirchlichen Eliten, aber nur verlagert. Denn um die soziale Ordnung aufrechtzuerhalten, greifen die Reformatoren auf die Forderung nach Gehorsam gegenüber allen weltlichen Obrigkeiten zurück.

6.3 Frömmigkeit als Ordnungsbegriff

Der Ausdruck von der Ordnung der Affekte trifft am deutlichsten auf Melanchthons Begriff der weltlichen Frömmigkeit zu. Hier geht es explizit um die Herstellung einer bestimmten Ordnung. Darüber hinaus konnte gezeigt werden, dass Frömmigkeit allgemein als der Ordnungsbegriff für die Affekte interpretiert werden kann. Ein Mensch, der fromm ist, hat seine Affekte in eine bestimmte, wünschenswerte Ordnung gebracht. Dies greift sowohl für die religiöse, als auch für die sittliche Dimension. Die Modi der Herstellung von Frömmigkeit dagegen werden im Allgemeinen kontrovers diskutiert. Insbesondere die Fragen, 1) in welchem Verhältnis innere oder äußere Modi der Frömmigkeit stehen und 2) ob Frömmigkeit in ihrer religiösen Dimension vom Menschen überhaupt erreicht werden kann. Eine dritte, für die Pädagogik hochinteressante Frage wird nicht offen diskutiert, sondern läuft implizit mit: Wie kommunizieren innere und äußere Frömmigkeit und inwiefern stabilisieren sich dabei innere und äußere Ordnungssysteme gegenseitig oder stellen sich gegenseitig her? Möglicherweise war diese Frage zu differenziert und zu versöhnlich, denn die Diskussion um die ‚wahre' Frömmigkeit wurde außerordentlich kontrovers geführt; sie führte in den Kern der theologischen Zerwürfnisse jener Zeit. Zum einen war die Kritik an veräußerlichten Frömmigkeitsformen ein wichtiger Ausgangspunkt für Luther, zum anderen war der Frömmigkeitsbegriff in den 1520er Jahren mit der lutherischen Rechtfertigungslehre assoziiert und damit ganz im Zentrum theologischer Kontroversen angekommen. Es handelt sich also um einen höchst umstrittenen Ordnungsbegriff, in dem Ordnung und Unordnung der Zeit gleichermaßen sichtbar werden.

Innerhalb der Frömmigkeit folgen die Affekte darüber hinaus einer bestimmten Rang*ordnung*. Für Erasmus steht der Affekt der Liebe zu Christus unverkennbar an erster Stelle. Die Liebe ermöglicht die Lenkung der anderen Affekte. Sie gibt der gesamten Seele Struktur, Ordnung und Richtung. Für Melanchthons christliche Frömmigkeit stehen die Affekte Gottesfurcht und Gottvertrauen an oberster Stelle. Sie sind das Ergebnis der Reinigung und ermöglichen sie zugleich. Für den Begriff der weltlichen Frömmigkeit verhält es sich anders: Die Ordnung ist dann hergestellt, wenn Gehorsam geleistet wurde, sodass eine Rangfolge der Affekte nicht das entscheidende Kriterium für Ordnung ist. Wie jeder Ordnungsbegriff hat auch Frömmigkeit Kataloge zu ihrer Überprüfung: der Dekalog und die Hauptsünden.

Erasmus bezieht sich dabei auf die sieben Hauptsünden und benutzt diese als Diagnosekatalog, während Melanchthon vornehmlich die zehn Gebote zugrunde legt. Diese Verschiebung ist von Bossy (1988) für das ganze 16. Jahrhundert festgestellt worden. Erasmus und Melanchthon sind offenbar Teil dieses Wandels. Im *Enchiridion* benennt Erasmus für jede der sieben Hauptsünden eine passende Imagination, sodass „du den einzelnen zu kreuzigenden Affekten jenen Teil des Kreuzes zuwendest, welcher ihnen am ehesten entspricht.“[1175] Erasmus macht auch von der häufig verwendeten Gegenüberstellung mit den sieben Gnaden aus Jesaja 11,2 Gebrauch. Sein wichtigstes Mittel ist aber die Gegenüberstellung mit Christus. Er wird zum Heilmittel für alle Sünden, was im Kontext von Erasmus' Christozentrik nur konsequent ist. Erasmus benutzt den Katalog der Hauptsünden als Diagnoseinstrument für pädagogische Interventionen. Für Melanchthon dienen die Hauptsünden nur an einigen Stellen der *Loci* zur Definition der Erbsünde und als Negativfolie zur Abgrenzung gegenüber den Früchten des Glaubens. Als Diagnoseinstrument für den Zustand der menschlichen Seele dient ihm der Dekalog. In ihm ist das Gesetz gegeben. Die Einsicht des Menschen, dass er dieses Gesetz nicht aus eigener Kraft erfüllen kann, bewirkt die Gottesfurcht. Es ist ausführlich dargelegt worden, dass der Dekalog darüber hinaus als pädagogisches Programm fungiert, dessen Umsetzung der Mensch zum Erreichen der weltlichen Frömmigkeit anstreben muss. So ist die weitreichende Einführung des Dekalogs in den Katechismen sowohl theologisch als auch pädagogisch begründet.

6.4 Dimensionen der Frömmigkeit

Als systematische Summe der Annäherung an den Frömmigkeitsbegriff sind bei der Kontextualisierung des Untersuchungsgegenstandes bestimmte Dimensionen von Frömmigkeit festgestellt worden,[1176] die nun in Bezug auf die Ergebnisse der Analyse von Erasmus' und Melanchthons Frömmigkeitsbegriff diskutiert werden können.

Bei Erasmus sind die beiden Grundkomponenten der Frömmigkeit – Religion und Sitte – verknüpft. Die sittliche Dimension von Frömmigkeit geht in die religiöse über und vice versa. Zugleich betont Erasmus die innere gegenüber der äußeren Dimension. Doch ist es ein Ergebnis dieser Studie, dass die Bedeutung der äußeren Frömmigkeitsformen nicht unterschätzt werden darf. Dies gilt insbesondere für den pädagogischen Kontext, in dem die äußere Frömmigkeit eine wichtige und nützliche Vorstufe zur wahren, inneren Frömmigkeit darstellt. Die metaphysisch-transzendente Dimension der Frömmigkeit erhält bei Erasmus den Vorzug gegenüber der physisch-weltlichen, was logisch aus der Betonung der inneren Frömmigkeit hervorgeht. Aber auch hier gilt: Die physisch-weltliche Dimension ist nicht irrelevant. Dies zeigt sich in der Bedeutung der Körperhaltung während des Gottesdienstes, die der Übung der Frömmigkeit dient, und in den sittlichen Verhaltensweisen, die gleichsam notwendig aus der inneren Frömmigkeit erwachsen. Ein deutliches Gewicht legt Erasmus auf die individuelle Form der Frömmigkeit, denn er

1175 „... ut singulis affectibus tuis crucifigendis eam crucis partem applices, quae potissimum respondeat.“ (AS 1, S. 320/321).

1176 Vgl. Kapitel 2.4.3 dieser Arbeit.

versteht die *Imitatio Christi* als subjektive Mimesis einer objektiven Wahrheit. Dennoch weiß Erasmus um die Bedeutung eines institutionellen Rahmens zum Schutz vor willkürlichen Interpretationen der Schrift. Das Christentum bedeutet ihm Gemeinschaft. Daher bricht Erasmus nicht mit Rom, doch wahre Frömmigkeit ist vornehmlich innerer Kampf und damit im Ausgangspunkt – nicht im Ziel! – individuell. Dies zeigt sich wiederum in Erasmus' Pädagogik. Im *Enchiridion* bietet er meist mehrere Interventionen zur Bekämpfung der Sünden und fordert dazu auf, jeder solle sich diejenigen Stellen der Bibel aussuchen, die für ihn am besten wirken. Dies passt zu den Ergebnissen anderer Untersuchungen zu Erasmus' Pädagogik, die einhellig Erasmus' Orientierung am Kind betonen.[1177] Zwischen den Polen affektiv und intellektuell ist Erasmus' Frömmigkeitsbegriff deutlich durch Affekte bestimmt. Der kognitive Anteil ist jedoch nicht gering, denn die Vernunft kann die Affekte lenken. Die Übungen des Abwägens und der Imagination sind kognitiv vermittelte Affektregulierung.

Melanchthon trennt zunächst die innere (christliche) und die äußere (weltliche) Frömmigkeit scharf voneinander. Dies bedeutet in den *Loci* von 1521 auch eine scharfe Trennung der anderen Bereiche. Die religiöse Dimension ist beim frühen Melanchthon von der sittlichen getrennt, die metaphysisch-transzendente von der physisch-weltlichen, die individuelle von der institutionellen, die affektive von der intellektuellen. Nach der Trennung stehen die jeweils zwei Dimensionen der fünf Bereiche nebeneinander und stellen je eigene Anforderungen. Für die Pädagogik begründet dies im Bereich der christlichen Frömmigkeit die Forderung nach der Einübung des Glaubens, im Bereich der weltlichen Frömmigkeit die Betonung des Gehorsams. Das Problem dieser Konstruktion – und einer jeden Gehorsams-Religion – ist, dass sie im Grunde keine Ethik braucht. Dieses Problem sieht auch Melanchthon, sodass er nicht nur zunehmend das Potenzial zur Lenkbarkeit der Affekte erhöht und die Kräfte der Vernunft stärkt, sondern auch die Überschneidungen der Sphären betont. Die innere Dimension der Frömmigkeit hatte ohnehin starke Auswirkungen auf die äußere, indem sie sich in guten Werken zeigte. Wie gezeigt wurde überschneiden sich in der *spiritus*-Lehre metaphysische und physiologische Wirkweisen. Dasselbe Bild ergibt sich für Melanchthons Naturphilosophie: Die metaphysische Dimension der Ordnung ist in der physiologischen erkennbar; oder anders ausgedrückt: Gott ist in der Natur und der Geschichte erkennbar. In der Taufe und in der Forderung nach Gehorsam überschneiden sich individuelle und institutionelle Ausprägungen der Frömmigkeit. Insgesamt sind institutionalisierte Formen aber auch bei Melanchthon stark zurückgedrängt. Die christliche Frömmigkeit bleibt für Melanchthon immer ein von Affekten bestimmter Zustand, die weltliche wird vom Intellekt geregelt. In diesem Bereich benutzt auch Melanchthon die Methoden kognitiv vermittelter Affektregulierung.

Pädagogisch gesehen ist der stärkste Überschneidungspunkt der verschiedenen Dimensionen von Frömmigkeit, sowohl bei Melanchthon als auch bei Erasmus, die sprachliche Bildung. Sie ist in allen Dimensionen und für alle Ausprägungen gleichermaßen unabdingbar. Sie hat eine religiöse Dimension in der Wirkkraft des Wortes, eine sittliche für die Tugend, eine metaphysische durch den Geist, der sich in ihr ausdrückt, eine physische in der Schrift, eine individuelle in den Ausdrucksformen, die sie bietet, und eine

---

1177 Zum Beispiel: Ballauff/Plamböck 1969, S. 596.

institutionalisierte in der schulischen Normierung, eine affektive im *movere*, eine intellektuelle im *docere*. So ist es nicht verwunderlich, dass die sprachliche Bildung von nun an eine herausragende Rolle in den Lehrplänen beider Konfessionen spielen wird.
Es ist festzuhalten, dass, über die aus der systematischen Summe gewonnenen Dimensionen der Frömmigkeit, eine Annäherung an die Bedeutung verschiedener Frömmigkeitsbegriffe gelingt.

6.5 Zur Aufwertung der Affekte

Der Humanismus und die anbrechende Neuzeit haben die Unbestimmtheit des Menschen betont, und damit seine Erziehungsbedürftigkeit begründet. Die Bestimmung des Menschen als Möglichkeit betrifft nicht nur den Intellekt, sondern, wie in dieser Arbeit gezeigt wurde, auch die zweite Kraft der Seele: die Affekte. Es ist die Betonung der inneren Frömmigkeit, die die Aufmerksamkeit auf die Affekte lenkt, und es ist die Aufwertung des Affekts als Erkenntnismodus, der ihn für die Frömmigkeit wichtiger werden lässt. Beide Entwicklungen ließen sich für Erasmus und Melanchthon nachweisen. Die Studie hat gezeigt, dass Frömmigkeit im Kontext der Affektenlehre einen produktiven Diskussionsrahmen gefunden hat. Sowohl Erasmus' als auch Melanchthons Frömmigkeitsbegriff ist wesentlich durch Affekte bestimmt und kann innerhalb dieses Kontextes für pädagogische Implikationen erschlossen werden. Die Liebe zu Christus ist für Erasmus erkenntnisrelevant, und für Melanchthon sind – ganz im Sinne Augustins – die Affekte Freude und Traurigkeit Indikatoren für die Wirkkraft des Heiligen Geistes. Wie gezeigt wurde sind Intellekt und Affekt in der *spiritus*-Lehre Melanchthons aufeinander verwiesen. Das zeigt sich auch daran, dass die Erziehungsideale *eruditio* und *pietas* aufeinander angewiesen sind und sich gegenseitig stabilisieren, was sowohl für Erasmus als auch für Melanchthon zutrifft. Beide sind zugleich vorsichtig damit, die Affekte als Erkenntnismodus der Vernunft überzuordnen. Melanchthon wusste aus seiner Erfahrung mit den Schwärmern, dass eine zu starke Aufwertung der Affekte zu theologischen Chaos führen konnte. Wenn jede Regung zur Offenbarung Gottes stilisiert werden kann, ist der Willkür und der mehrfachen Zersplitterung der Kirche, die Melanchthon verhindern wollte, nichts mehr entgegenzusetzen. Dennoch – und das zeigt sich gerade im Aufkommen der Schwärmer – wird der Affekt zum Erkenntnismodus. Bei Erasmus gipfeln die Konsequenzen dieses Modus im *Lob der Torheit*, bei Melanchthon in der Notwendigkeit zur Erneuerung des Herzens. Für beide ist entscheidend, dass wahre Frömmigkeit die absolute Beteiligung der Affekte fordert. Die Affekte bilden für beide das Bewertungskriterium für die ethische Qualität einer Handlung – der Wille ist entscheidend. Da der Wille die Ausrichtung der Affekte meint, ist darin die Aufwertung der Affekte, wie sie in der Epistemologie des 16. Jahrhunderts zu beobachten ist, auf den sittlichen Bereich übertragen. Zugespitzt bedeutet das: Ethisch relevant ist nicht die Handlung allein, sondern der damit verbundene Affekt. Darin ist eine Zuschreibung zu erkennen, die sich im Laufe des 16. Jahrhunderts fortsetzt. Die Ausrichtung der Affekte wird zum Parameter der Bewertung einer Handlung. Da die Absicht entscheidend ist, kann zum

Beispiel Ignatio de Loyola zur Mitte des 16. Jahrhunderts schreiben: „Und wenn wir alles in der Absicht tun, Gott zu dienen, so ist alles Gebet.“[1178]
Der Wille ist, sowohl für Erasmus als auch für Melanchthon, wichtiger als das Können. Für Melanchthons theologische Affektenlehre spielt Können überhaupt nur eine Rolle als Nicht-Können. Im Wollen drückt sich die Richtung der Affekte aus, die ethisch so entscheidende Intention. Im Resultat muss der Mensch bei Erasmus wollen, was er soll, um fromm zu sein. Wer nicht will, ist disqualifiziert, ebenso wie derjenige, der den Soll-zustand in Frage stellt. Damit ist weniger pädagogische Forderung verbunden, als wenn der Mensch auch müsste was er soll, das heißt, wenn Erfolg erwartet würde, und mehr pädagogische Forderung, als wenn der Mensch nur müsste, was er kann. Allerdings ist ihm damit auch die Möglichkeit zur Opposition genommen. Die pädagogischen Forderungen richten sich, wie dargelegt wurde, an die Affekte, denn sie konstituieren den Willen. Für Melanchthons *Loci* ist zu konstatieren, dass in der Radikalisierung der Sünde der Wille als grundsätzlich verkehrt angesehen wird. Wenn der eigene Wille als grundsätzlich falsch betrachtet wird, muss eine gewisse Skepsis gegen die eigene Person einsetzen. Zugleich ändert sich die Beziehung des Menschen zu den begehrten Objekten, wenn dieses Begehren grundsätzlich hinterfragt werden muss. Das grundsätzliche Für-Falsch-Halten des Wollens schafft eine grundsätzliche Verpflichtung zum Zweifel. Der Mensch gewinnt Distanz zu sich und zur Welt.

6.6 Desiderata und Implikationen für weiterführende Forschung

Für die Geschichte der Pädagogik haben die Ergebnisse dieser Arbeit Implikationen im Kontext der Konfessionsbildung. Ehrenpreis und Keck gehen für das 16. Jahrhundert von weitreichenden Gemeinsamkeiten im Bildungswesen beider Konfessionen aus. Diese resultierten zum einen aus „strukturell ähnlichen Strategien im Vorgehen von frühmodernem Staat und der jeweils vorherrschenden Konfessionskirche“,[1179] zum anderen vor allem aus dem Humanismus.[1180] Diese Gemeinsamkeiten sollen hier nicht bestritten werden. Die vorliegende Untersuchung legt aber nahe, diese These auch für die Frömmigkeitspädagogik zu überprüfen. In diesem Bereich treten die Sichtweisen vor anthropologischem und theologischem Hintergrund stark auseinander. Das könnte sich schneller auf die Praxis der Pädagogik ausgewirkt haben, als dies aus der Analyse der staatlichen Strukturen und humanistischen Lehrplänen ersichtlich wird. In den Blick zu nehmen sind die Schulordnungen, die Katechismen, die Gesangs- und Gebetsbücher, die Schultheater und andere Quellen mehr, die erlauben, die Erziehung zur Frömmigkeit im Zusammenhang mit der Erziehung der Affekte zu untersuchen. Die Frömmigkeitspädagogik an den Schulen könnte als Katalysator der Konfessionsbildung gewirkt haben, denn die zweite Generation der Reformatoren wäre dann bereits in völlig anderen Formen der Frömmigkeit erzogen worden, was die Chancen auf Einigung in theologischen Streitfragen zur Mitte des 16. Jahrhunderts bereits beträchtlich gemindert haben könnte.

1178 Zitiert nach Ballauff/Schaller 1970, S. 93.
1179 Ehrenpreis 2004, S. 246.
1180 Keck 2003; Ehrenpreis 2004.

Wie sich die Frömmigkeitspädagogik im 16. Jahrhundert entwickelt ist ein Forschungsdesiderat. Sturm, Luther, Ignatius und viele andere müssen unter dieser Perspektive neu gelesen werden. Ebenso stellt sich die Frage nach den Frömmigkeitspraktiken innerhalb pädagogischer Kontexte. Die Erforschung der Erziehung zur Frömmigkeit steht hier erst am Anfang.
Ausgehend von diesen Gedanken kann angenommen werden, dass der Humanismus nördlich der Alpen zum Ende des 16. Jahrhunderts vielleicht nicht – wie Ballauff und Plamböck schreiben – „seinen Glanz" verloren hat und zu einer Übung der Tauglichkeit verkam.[1181] Vielmehr muss untersucht werden, ob nicht das Erziehungsideal der Frömmigkeit dieser Abflachung entgegengewirkt hat.

Es wurde darauf hingewiesen, dass die extreme Betonung der inneren Frömmigkeit, wie sie in der mittelalterlichen Mystik und bei der *Devotio moderna* stattfand, in letzter Konsequenz zu einer Trennung von Gott und Welt führen kann, wie sie sich auch in Melanchthons Unterscheidung von christlicher und weltlicher Frömmigkeit in ausgeprägter Form zeigt. Doch in den Traditionslinien der Frömmigkeitsbegriffe ist generell ein Forschungsdesiderat zu sehen. Einige konnten hier angedeutet werden: Aristoteles, Paulus, Augustinus, Thomas von Aquin, *Devotio moderna* und, gewissermaßen in die Zukunft weisend, Ignatio de Loyola. Hier liegt Potenzial für weiterführende Forschung. Auch in Sozialisationsinstanzen außerhalb der Schule kann die Frömmigkeitspraxis untersucht werden, wie zum Beispiel in den Marianischen Kongregationen der Jesuiten oder in der Familie. Auch für Erasmus und Melanchthon können noch weitere Quellen herangezogen werden, wie zum Beispiel die Psalmenkommentare, die Auslegung der Evangelien oder weitere Gebete. Von diesen Quellen sind keine grundlegend neuen Erkenntnisse zu erwarten, jedoch weitere Beispiele der Erziehung zur Frömmigkeit. Anschlussfähige Forschungsdesiderate sind vor allem die Fragen nach der Bedeutung für die Konfessionalisierung, nach den Traditionslinien und nach der Praxis der Frömmigkeitspädagogik.

6.7 Zur Relevanz der Ergebnisse für die historische Bildungsforschung

Neben den bis hierher diskutierten Ergebnissen der Studie, sind auch einige allgemeinere Beiträge zur Forschung festzuhalten, die diese Arbeit liefert. 1) Sie erreicht eine erste Annäherung an Frömmigkeit als Erziehungsideal anhand zweier wirkungsreicher Protagonisten des 16. Jahrhunderts. 2) Sie macht einen Vorschlag dafür, wie Frömmigkeit im pädagogischen Kontext interpretiert und untersucht werden kann, nämlich im Kontext von Theologie, Anthropologie und Affektenlehre. 3) Sie zeigt Methoden der Erziehung zur Frömmigkeit und hilft so dabei, die Erziehungspraxis der Frühen Neuzeit besser zu verstehen. 4) Die Studie versteht sich als Beitrag zur Geschichte der Gefühle, und dabei konkret als Beitrag in Bezug auf die Affekttheorien des 16. Jahrhunderts, in Bezug auf theologische Affekttheorien und in Bezug auf die Versuche zur Erziehung der Affekte. 5) Die Arbeit setzt das Erziehungsdenken des 16. Jahrhunderts in den Kontext christlicher Theologie und erweitert damit den Horizont bisheriger Forschung, die vornehmlich

1181 Ballauff/Plamböck 1969, S. 520.

den Renaissance-Humanismus betont. 6) Die Studie hat gezeigt, dass das pädagogische Nachdenken über Affekte keinesfalls an die Emanzipation des Faches Pädagogik gebunden ist. Vielmehr ist das Nachdenken über Affekte ein genuin pädagogisches Thema, im Kontext der Tugendlehren ebenso wie im Kontext des Frömmigkeitsbegriffs.

In mehrfacher Hinsicht sind vor dem Hintergrund der Ergebnisse dieser Arbeit Modifikationen in der bisherigen Ausrichtung der Forschung anzuregen. 1) Die Wahrnehmung des Erasmus in der historischen Pädagogik muss dahingehend modifiziert werden, als dass er in seinem Erziehungsdenken deutlich mehr auf Transzendenz ausgerichtet ist als dies bisher wahrgenommen wurde. Dies schmälert seine Rolle im Prozess der Zivilisation und für den Humanismus nicht, erweitert aber die Perspektive. Nicht Zivilisiertheit oder Tugend war Erasmus' wichtigstes Erziehungsziel, sondern Frömmigkeit. Erasmus muss deutlicher als Bibelhumanist und damit in seiner Verwurzelung im Christentum, sowie in der Ausrichtung auf ein transzendentes Ziel wahrgenommen werden. 2) Das Bild Melanchthons muss dahingehend erweitert werden, als dass hier gezeigt werden konnte, dass seine frühen theologischen Schriften durchaus geeignet sind, einen Beitrag zum Verständnis seiner Pädagogik zu leisten. Dies bezieht sich vor allem auf die Begründung der religiösen Erziehungsmaßnahmen in der theologischen Anthropologie Melanchthons, die er trotz aller späterer Modifikationen im Kern nicht aufgibt. Dies wiederum bezieht sich besonders auf die Rolle der Affekte, deren Erneuerung in letzter Konsequenz, trotz aller späterer Lenkbarkeit und Disziplinierbarkeit, ganz in der Hand Gottes bleibt. Melanchthons Beitrag zur Pädagogik ist vor diesem Hintergrund nicht nur auf die sprachliche Bildung und die Umsetzung eines humanistischen Lehrplanes in reformatorischen Schulen zu sehen, sondern hat in den spezifischen Übungen der Frömmigkeit eine aus der Theologie der Reformation begründete, wirkmächtige Ausformung gefunden. 3) In der Untersuchung hat sich gezeigt, dass eine Verschiebung der Perspektive vom Renaissance-Humanismus zum Bibelhumanismus fruchtbar ist. In der Konsequenz tritt die religiöse Einbettung des Humanismus stärker hervor und ermöglicht wichtige Beiträge zu dessen Verständnis. Dies betrifft besonders die Ausprägung, die der Humanismus in seiner europäischen Verbreitung annimmt und in der er für die Erziehung prägend wird. 4) Die Studie hat deutlich gemacht, dass Erziehung im 16. Jahrhunderts konsequent mit Religion und Theologie in Verbindung gebracht werden muss.

Der Frömmigkeitsbegriff markiert die Schnittpunkte von Religion und Sitte, Innen und Außen, Individuum und Institution, Physis und Geist, Affekt und Intellekt. Dies erklärt seine hohe Bedeutung als Erziehungsideal und macht Frömmigkeit zu einem vielversprechenden Forschungsgegenstand der historischen Pädagogik.

7 Quellen und Literatur

Die Abkürzungen richten sich, soweit möglich, nach dem Abkürzungsverzeichnis der TRE ([2]1994).

7.1 Quellen

7.1.1 Erasmus von Rotterdam

Allen = Erasmus, Desiderius (1906-1958). *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami denuo recognitum et auctum*, herausgegeben von Allen, Percy S. u.a., 12 Bde. Oxonii: Clarendon.
Die Briefe aus Allens Edition werden in den Fußnoten mit der Nummer des Briefes und ggf. mit Zeilen angegeben, z.B. Allen 1496.80-84.

ApS = *Ausgewählte pädagogische Schriften des Desiderius Erasmus*. Allgemeine Einleitung, Biographie, Übersetzung und Erläuterungen von Dietrich Reichling (Bibliothek der katholischen Pädagogik, Band VIII), 1896. Freiburg i. Br.: Herdersche Verlagshandlung.

AS = Erasmus von Rotterdam (2006, 3. bzw. 4. Auflage), *Ausgewählte Schriften, Acht Bände, Lateinisch / Deutsch*, herausgegeben von Werner Welzig. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ASD = *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami recognita et adnotatione critica instructa notisque illustrata*, 1969 - wird fortgeführt. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, ab Band 9,3: Amsterdam: Elsevier, ab Band 9,5: Leiden: Brill. Teilweise ist die Ausgabe online verfügbar. Für einen Überblick mit entsprechenden links: http://magistervenemus.wordpress.com/opera-omnia-erasmi/ (aufgerufen: 22. November 2014, 12:00 Uhr)

Christiani hominis institutum = Der Katechismus des Erasmus von Rotterdam von 1512/13, abgedruckt bei Kohls, E. W. (1971). *Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, S. 21-26.

CWE = *Collected Works of Erasmus*, 1974 - wird fortgeführt, herausgegeben von Richard J. Schoeck u.a., Toronto u.a.: Toronto Univ. Press.

Declamatio de pueris = Erasmus von Rotterdam (1529 / [2]1879). *Declamatio de pueris ad virtutem ac literas liberaliter instituendis idque protinus a nativitate / Vortrag über die Nothwendigkeit, die Knaben gleich von der Geburt an in einer für Freigeborene würdigen Weise sittlich und wissenschaftlich ausbilden zu lassen*. Nach der Leydener Ausgabe übersetzt und hrsg. v. August Israel (Sammlung selten gewordener pädagogischer Schriften des 16. und 17. Jahrhunderts). Zschopau: Verlag von F. U. Raschke.

LB = *Desiderii Erasmi Roterodami Opera omnia emendatiora et auctiora*, 10 Bände, Lugduni Batavorum 1703-1706 (= Hildesheim 1961-1962).

7.1.2 Philipp Melanchthon

CR = *Corpus reformatorum*, begonnen von Carolus Gottlieb Bretschneider 1834ff. Die Bände 1-28 enthalten die Schriften Melanchthons.

Heubtartikel = Philipp Melanchthon (1553/2002). *Heubtartikel Christlicher Lere.* Melanchthons deutsche Fassung seiner Loci Theologici nach dem Autograph und dem Originaldruck von 1553 herausgegeben von Ralf Jenett und Johannes Schilling. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

EDE = Philipp Melanchthon (1550/2008). *Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum*. Herausgegeben und eingeleitet von Günter Frank unter Mitarbeit von Michael Bayer. (Editionen zur Frühen Neuzeit. Lateinisch-deutsche Quelleneditionen, Band 1). Stuttgart: frommann-holzboog.

Elementa rhetorices = Philipp Melanchthon (1519/2001). *Elementa rhetorices / Grundbegriffe der Rhetorik. Mit den Briefen Senecas, Pliunius‘ d. J. und den ‚Gegensätzlichen Briefen‘ Giovanni Picos della Mirandola und Franz Burchards.* Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Volkhard Wels. (Bibliothek seltener Texte in Studienausgabe, Band 7). Berlin: Weidler.

Suppl. Mel. V,1 = Cohrs, F. (Hrsg.) (1915). *Supplementa Melanchtoniana Abteilung V. Philipp Melanchthons Schriften zur praktischen Theologie, Teil I, Katechetische Schriften*. Leipzig: Verlag von Rudolf Haupt.

GuB = Philipp Melanchthon. *Glaube und Bildung. Texte zum christlichen Humanismus*. Ausgewählt, herausgegeben und übersetzt von Günter R. Schmidt, 1989. Stuttgart: Reclam.

LC = Philipp Melanchthon (1521/1993). *Loci Communes 1521, Lateinisch – Deutsch*, übersetzt und mit kommentierenden Anmerkungen versehen von Georg Pöhlmann. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

MBW = *Melanchthons Briefwechsel. Kritische und kommentierte Gesamtausgabe*, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Heinz Scheible und Christine Mundhenk, 1977ff. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog. Die Regsten sind online verfügbar unter: http://www.haw.uni-heidelberg.de/forschung/forschungsstellen/melanchthon/mbw-online.de.html (aufgerufen: 03. August 2014, 10:30 Uhr).

MSA = Philipp Melanchthon, *Werke in Auswahl, Studienausgabe, sieben Teile in neun Bänden*, herausgegeben von Robert Stupperich, 1951-1975. Gütersloh: Bertelsmann.

Md = *Melanchthon deutsch, vier Bände,* begründet von Michael Beyer, Stefan Rhein und Günther Wartenberg, 1997-2012. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

UdV = *Underricht der Visitatoren an die Pfarrhern im Kurfürstenthum zu Sachssen*. Wittemberg 1528.
Die Nummerierung der Seiten wurde nachträglich von mir angebracht, wobei die Zählung mit der ersten Seite nach dem Deckblatt, also mit Luthers Vorrede, beginnt. Der Druck ist online verfügbar in der digitalen Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek:
http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10204613.html (aufgerufen: 21. Nov. 2014, 20:00 Uhr)

7.1.3 Weitere Quellen

Arbeitskreis Württembergische Schulgeschichte (Hrsg.) (1991). *Schul-Anfang im Herzogtum Württemberg. Die frühen Schulordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts*. (Texte zur Württembergischen Schulgeschichte, Band 2). Ludwigsburg: PH Ludwigsburg.

BelK = *Unser Glaube. Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) herausgegeben vom Lutherischen Kirchenamt, bearbeitet von Horst Georg Pöhlmann (1986). Gütersloh: Gerd Mohn.

Calwer Luther-Ausgabe, zwölf Bände, herausgegeben von Wolfgang Metzger (1964-1968). München: Siebenstern Taschenbuch Verlag.

Camerarius, J. (1566/2010). *Das Leben Philipp Melanchthons*. Übersetzt von Volker Werner, mit einer Einführung und Anmerkungen versehen von Heinz Scheible. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Cicero, M. T., *DE OFFICIIS LIBRI TRES. [...] CVM D. ERASMI ROTEROdami, Philippi Melanchthonis [...] Annotationibus*. Londoni 1587.

De imitatione = Ohne Autor (1441/1959). *De imitatione Christi libri quaturo / Die vier Bücher von der Nachfolge Christi, Latein / Deutsch*, übersetzt von Paul Mons. Regensburg: Friedrich Pustet.

Die Bibel. *Einheitsübersetzung 1980*. Freiburg i. Br.: Herder.

Duhr, B. SJ (1896). *Die Studienordnung der Gesellschaft Jesu.* Freiburg i.B.: Herdersche Verlagsbuchhandlung.

EN = Aristoteles (4. Jh.v.Chr./2003). *Nikomachische Ethik.* Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier. Anmerkungen von Ernst A. Schmidt. Stuttgart: Recalm.

EuM = *Erasmus und Melanchthon,* 2 Teile, übersetzt und kommentiert von Emil Walter 1887/1889. (Einladungsschrift des Herzoglichen Karls-Gymnasiums in Bernberg). Bernberg: Druck der L. Reiter'schen Buchdruckerei.

Ignacio de Loyola (1544/2008). *Geistliche Übungen*. Nach dem spanischen Autograph übersetzt von Peter Knauer SJ. Würzburg: Echter.

Galen von Pergamon (1. Jh.n.Chr./1973). *Dass die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen,* in arabische Übersetzung, herausgegeben von Hans Hinrich Biesterfeldt. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band XL, 4). Wiesbaden: Steiner.

[Luther, M.] (1522/2005). *Das Newe Testament Deutzsch*. Wittemberg. [Septembertestament].

Luther, M. (1524). *An die Radherrn aller stedte deutsches lands: das sie Christliche schulen auffrichten vnd hallten sollen*. Wittemberg. Druck online verfügbar in der digitalen Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek: http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10204365.html (aufgerufen: 13. Aug. 2014, 15:00 Uhr).

MGP = *Monumenta Germaniae Paedagogica. Schulordnungen, Schulbücher und pädagogische Miscellaneen aus den Landen deutscher Zunge*. Begründet von Karl Kehrbach, ab Band 35 herausgegebenen von der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- und Schulgeschichte, Bände 1-62 (1886-1938). Berlin: A Hofmann & Comp / ab 1910 Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Mirandola, Pico della (1486/87 / 2009). *Oratio de hominis dignitate / Rede über die Würde des Menschen. Lateinisch / Deutsch*. Herausgegeben und übersetzt von G. von der Gönna. Stuttgart: Reclam.

Ratio atque institutio studiorum Societas Jesu (1600). Dillingen. Druck online verfügbar in der digitalen Sammlung der Bayerischen Staatsbibliothek:
http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb10183429.html (aufgerufen: 07. Januar 2015, 12:45 Uhr)

WA = *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Weimar 1883-2009.

7.2 Lexika, Nachschlagewerke, Handbücher

EKL = *Evangelisches Kirchenlexikon – Internationale theologische Enzyklopädie*, fünf Bände, herausgegeben von Erwin Fahlbusch u.a., dritte neugefasste Auflage (1986-1997). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

GWb = *Deutsches Wörterbuch*, 33 Bände, begründet von Jacob und Wilhelm Grimm (1984). München: dtv.

HKG(J) = *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bände 1.1 - 7, herausgegeben von Hubert Jedin. (1962-1979). Freiburg i. B: Herder.

HWPh = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 13 Bände, herausgegeben von Joachim Ritter u.a. (1971-2007). Damstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HWRh = *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, elf Bände, herausgegeben von Gert Ueding (1992-2014). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

LCI = *Lexikon der christlichen Ikonographie*, acht Bände, herausgegeben von Engelbert Kirschbaum SJ u.a. (1970-1976). Rom: Herder.

LThK = *Lexikon für Theologie und Kirche*, elf Bände, dritte, völlig neu bearbeitete Auflage herausgegeben von Walter Kasper u.a. (1993-2001). Freiburg: Herder.

RAC = *Reallexikon für Antike und Christentum*, herausgegeben von Theodor Klauser, Ernst Dassmann u.a. (1950 - wird fortgesetzt). Stuttgart: Hiersemann.

RGG^4 = *Religion in Geschichte und Gegenwart*, neun Bände, vierte, völlig neu bearbeitete Auflage, herausgegeben von Hans Dieter Betz u.a. (1998-2007). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

TRE = Theologische Realenzyklopädie, 36 Bände + Register, herausgegeben von Gerhard Krause, Gerhard Müller u.a. (1976-2007). Berlin: Walter de Gruyter.

7.3 Sekundärliteratur

Ackerknecht, E. H. (1959). *Kurze Geschichte der Medizin*. Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Allen, P. S. (1914). *The Age of Erasmus. Lectures delivered in the Universities of Oxford and London*. Oxford: Clarendon Press.

Allen, P. S. (1934). *Erasmus. Lectures and wayfaring sketches*. Oxford: Clarendon Press.

Althoff, J. / Zeller, D. (Hrsg.) (2006). *Die Worte der Sieben Weisen*. (Texte zur Forschung, Band 89). Darmstadt: WBG.

Andersen, S. (^{4}1999). Dekalog V. Dogmatisch und ethisch. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 2 (RGG^4 2)*. Tübingen: J. C. B. Mohr, S. 632-633.

Angenendt, A. / Braucks, T. / Busch, R. / Lentes, T. / Lutterbach, H. (1995). Gezählte Frömmigkeit. In: *Frühmittelalterliche Studien*, *29*, S. 1-71.

Angenendt, A. (^{2}2004). *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*. (Enzyklopädie Deutscher Geschichte, Band 68). München: Oldenbourg.

Ariès, Ph. (1962/^{3}1976). *Geschichte der Kindheit*. München: Hanser.

Assmann, J. / Stroumsa, G. G. (Hrsg.) (1999). *Transformations of the inner self in acient religions*. (Studies in the history of religions, Vol. 83). Leiden: Brill.

Auer, A. (1954). *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen. Nach dem Enchiridion militis Christiani des Erasmus von Rotterdam*. Düsseldorf: Patmos.

Augustijn, C. (1982). Erasmus. In: Krause, G. / Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 10 (TRE 10)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 1-18.

Augustijn, C. (1985). Humanisten auf dem Scheideweg zwischen Luther und Erasmus. In: Pesch, H. O. (Hrsg.), *Humanismus und Reformation – Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*. München: Schnell + Steiner, S. 119-134.

Augustijn, C. (1986). *Erasmus von Rotterdam - Leben, Werk, Wirkung*. München: C.H. Beck.

Augustijn, C. (1996). *Erasmus: der Humanist als Theologe und Kirchenreformer*. (Studies in medieval und reformation thought, Vol. 59). Leiden, New York: E. J. Brill.

Augustijn, C. (2003). *Humanismus*. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Band 2, Lieferung H2, übersetzt von Hinrich Stoevesandt). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Ax, W. (Hrsg.) (2005). *Lateinische Lehrer Europas*. Köln u.a.: Böhlau.

Bachmann, H. (1922). *Evangelische und katholische Frömmigkeit im Reformationsjahrhundert dargestellt an Martin Luther und Teresa di Jesu*. (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit). München: Chr. Kaiser.

Bader, G. (^{4}1998). Affekt. In: Betz, H. D. u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 1* (*RGG^4 1*). Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 134-135.

Baker-Smith, D. (2006). Affectivity and Irenicism. Erasmus' De Puritate Tabernaculi. In: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 2006, Vol. 26*, S. 29-42.

Ballauff, T. / Plamböck, G. (1969). *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Band 1. Von der Antike bis zum Humanismus*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

Ballauff, T. / Schaller, K. (1970). *Pädagogik. Eine Geschichte der Bildung und Erziehung. Band 2. Vom 16. bis zum 19. Jahrhundert*. Freiburg: Verlag Karl Alber.

Bannasch, B. / Butzer, G. (Hrsg.) (2007). *Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses*. Berlin: Walter de Gruyter.

Basse, M. (2008). *Von den Refomkonzilien bis zum Vorabend der Reformation*. (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen Band II/2). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Bauer, B. (Hrsg.) (1999). *Melanchthon und die Marburger Professoren (1527-1627), Band II*. (Schriften der Universitätsbibliothek Marburg, Band 89). Marburg: Völker & Ritter.

Bauer, J. B. / Felber, A. (1987). Herz. In: Dassmann, E. u.a. (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum, Band 14 (RAC 14)*. Stuttgart: Hiersemann, S. 1093-1131.

Beyer, M. / Wartenberg, G. (Hrsg.) (1996). *Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997*. Leipzig: Evang. Verl- Anstalt.

Becher, R. (1890). *Die Ansichten des Desiderius Erasmus über die Erziehung und den ersten Unterricht der Kinder*. (Diss.). Leipzig: C. Krumbach.

Bergdolt, K. (1999). *Leib und Seele – eine Kulturgeschichte des gesunden Lebens*. München: C.H. Beck.

Benner, D. / Brüggen, F. (2011). *Geschichte der Pädagogik: vom Beginn der Neuzeit bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.

Benner, D. / Oelkers, J. (Hrsg.) (2004). *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*. Weinheim, Basel: Beltz.

Bethien, C. / Fleig, A. / Kasten, I. (Hrsg.) (2000). *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*. Köln u.a.: Böhlau Verlag.

Betz, H.-D. ([4]2002). Lasterkataloge / Tugendkataloge. In: Betz, H. D. u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 5 (RGG[4] 5)*. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 89-91.

Beyer, M. / Flöter, J. / Hein, M. (Hrsg.) (2008). *Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft. Zum Gedanken an Günther Wartenberg*. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 24). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Biesterfeld, W. (1974). Herz. In: Ritter, J. u.a. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3 (HWPh 3)*. Darmstadt: WBG, S. 1100-1112.

Bley, M. (2013). ‚Canonici regulares unweerdich des namen'. Ulrich von Dornum und die Augustiner-Chorherren von Marienkamp. In: Kwiatkowski, I. / Engelbrecht, J. (Hrsg.), *Die Devotio moderna / 2. Die räumliche und geistige Ausstrahlung der Devotio Moderna*. Münster: Aschendorf, S. 29-55.

Blöcker, S. (1993). *Studien zur Ikonographie der Sieben Todsünden in der niederländischen und deutschen Malerei und Graphik: von 1450-1560*. (Bonner Studien zur Kunstgeschichte, Band 8). Münster: Lit.

Blommestijn, H. / Caspers, C. / Hofman, R. (Hrsg.) (2003). *Spirituality renewed: studies on significant representatives of the Modern Devotion*. Leuven: Peeters.

Bloomfield, W. (1952). *The seven deadly sins. An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*. Michigan: State College Press.

Böhm, W. ([2]2007). *Geschichte der Pädagogik. Von Platon bis zur Gegenwart*. München: C.H. Beck.

Böhme, G. (1984). *Bildungsgeschichte des frühen Humanismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Böhme, G. (1986). *Bildungsgeschichte des europäischen Humanismus*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Böhme, H. (2000). Himmel und Hölle als Gefühlsräume. In: Bethien, C. / Fleig, A. / Kasten, I. (Hrsg.), *Emotionalität. Zur Geschichte der Gefühle*. Köln u.a.: Böhlau Verlag, S. 60-81.

Boecker, H. J. (1986). Dekalog. In: Fahlbusch, H. u.a. (Hrsg.), *Evangelisches Kirchenlexikon – Internationale theologische Enzyklopädie, Band 1 (EKL 1)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 797-799.

Boer, D. E. H. / Kwiatkowski, I. (Hrsg.) (2013). *Die Devotio moderna / 1. Frömmigkeit, Unterricht und Moral*. Münster: Aschendorf.

Bossy, J. (1988). Moral arithmetic: Seven Sins into Ten Commandment. In: Leiters, E. (Hrsg.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. (Ideas in context). Cambridge: Cambridge University press, S. 214-234.

Brachtendorf, J. (2012). Augustinus: Die Ambivalenz der Affekte zwischen Natürlichkeit und Tyrannei. In: Landweer, H. / Renz, U. (Hrsg.), *Handbuch Klassische Emotionstheorien: von Platon bis Wittgenstein*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 143-162.

Brandscheidt, R. (1996). Herz II. Biblisch. In: Kasper, W. u.a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche, Band 5 (LThK 5)*. Freiburg: Herder, S. 49-50.

Brouette, E. (1981). Devotio moderna I. Die Bewegung der Devotio moderna. In: Krause, G. / Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 8 (TRE 8)*. Berlin: Walter de Gruyter / Co, S. 605-609.

Brückner, W. (2000). Frömmigkeitsforschung im Schnittpunkt der Disziplinen. Über methodische Vorteile und ideologische Vorurteile in den Kulturwissenschaften. In: Brückner, W. (Hrsg.), *Frömmigkeit und Konfession. Verstehensprobleme, Denkformen, Lebenspraxis*. (Veröffentlichungen zur Volkskunde und Kulturgeschichte, Band 86). Würzburg: Bayerische Blätter für Volkskunde, S. 11-42.

Buck, A. (1990). Einleitung. In: Buck, A. (Hrsg.), *Giovanni Pico della Mirandola – De hominis dignitate – Über die Würde des Menschen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. VII-XXVII.

Burger, Chr. (1999). Devotio moderna. In: Betz, H. D. u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 2* (*RGG⁴ 2*). Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 776.

Cohrs, F. (1915). Einleitung. In: Cohrs, F. (Hrsg.), *Supplementa Melanchtoniana Abteilung V. Philipp Melanchthons Schriften zur praktischen Theologie, Teil I, Katechetische Schriften*. Leipzig: Verlag von Rudolf Haupt., S. XXI-CXXII.

Daxelmüller, Chr. (1996). Der Untergrund der Frömmigkeit. Zur Geschichte und Pathologie religiöser Bräuche. In: *Saeculum 47 (1)*, 1996, S. 136-158.

DeMolen, R. L. (1987). *The spirituality of Erasmus of Rotterdam*. Nieuwkoop: De Graaf.

Derwich, M., / Staub, M. (Hrsg.) (2004). *Die ‚neue Frömmigkeit' in Europa im Spätmittelalter*. (Veröffentlichungen des Max-Plack-Instituts für Geschichte, Band 205). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Deutsches Hygiene-Museum Dresden (1995). *Herz: das menschliche Herz – der herzliche Mensch; Begleitbuch zur Ausstellung „Herz" vom 5. Oktober 1995 bis 31. März 1996 im Deutschen Hygiene-Museum Dresden; eine Publikation im Auftrag des Deutschen Hygiene-Museums*, herausgegeben von Hahn, S. Dresden: Verlag der Kunst.

Dierse, U. (1984). Ordnung III. Neuzeit. In: Ritter, J. u.a. (Hrsg.)*, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6 (HWPh 6)*. Darmstadt: WBG, S. 1280-1303.

Dingel, I. (2008). Eruditio et Pietas. Die Wirkung der Reformation auf Schule und Universität. In: Beyer, M. / Flöter, J. / Hein, M. (Hrsg.), *Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft. Zum Gedanken an Günther Wartenberg.* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 24). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 317-334.

Dingel, I. / Kohnle, A. (Hrsg.) (2014). *Gute Ordnung. Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 25). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

Dingel, I. (2014). Integration und Abgrenzung. Das Bekenntnis als Ordnungselement in der Konfessionsbildung. In: Dingel, I. / Kohnle, A. (Hrsg.), *Gute Ordnung. Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 25). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 11-30.

Dinzelbacher, P. (1996). Hauptlinien einer Religionsgeschichte Deutschlands im Hochmittelalter. In: *Saeculum 47 (1)*, 1996, S. 67-88.

Dinzelbacher, P. (²2008). Religiosität. Mittelalter. In: Dinzelbacher, P. (Hrsg.) *Europäische Mentalitätsgeschichte. Hauptthemen in Einzeldarstellungen*. Stuttgart: Kröner, S. 136-155.

Dörr, M. / Göppel, R. (Hrsg.) (2003). *Bildung der Gefühle. Innovation? Illusion? Intrusion?* (Reihe: Psychoanalytische Pädagogik, Band 17). Gießen: Psychosozial-Verlag.

Drecoll, V. H. (Hrsg.) (2007). *Augustin Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Dreischer, S. / Lundgreen, C. / Scholz, S. / Schulz, D. (2013). Transzendenz und Konkurrenz: Eine Einführung. In: Dreischer, S. / Lundgreen, C. / Scholz, S. / Schulz, D. (Hrsg), *Jenseits der Geltung: Konkurrierende Transzendenzbehauptungen von der Antike bis zur Gegenwart*. Berlin: De Gruyter; S. 1-26.

Dürig, W. (1958). *Pietas Liturgica. Studien zum Frömmigkeitsbegriff und zur Gottesvorstellung in der abendländischen Liturgie*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.

Dürr, R. (2006). Seit 1517: Religion und Politik. In: Völker-Rasor, A. (Hrsg.). *Frühe Neuzeit*. München: R. Oldenburg Verlag, S. 17-34.

Ebbersmeyer, S. (2002). *Sinnlichkeit und Vernunft: Studien zur Rezeption und Transformation der Liebestheorie Platons in der Renaissance*. (Humanistische Bibliothek, Reihe I, Band 51). München: Fink.

Eckert, W. P. (1967). *Erasmus von Rotterdam: Werk und Wirkung, 2 Bde.* Köln: Wienand.

Ehrenpreis, S. (2003). Erziehungs- und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsprobleme und methodische Innovationen. In: Schilling, H. / Ehrenpreis, S. (Hrsg.), *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel*. München: Waxmann, S. 19-33.

Ehrenpreis (2004). Kulturwirkung konfessioneller Erziehungsmodelle im 16. und 17. Jahrhundert: Zum Forschungskontext des Themenschwerpunktes. In: *ARG 95*, 2004, S. 240-251.

Elias, N. (1939 / 1997). *Über den Prozess der Zivilisation: Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bände*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Elm, K. (2004). Die ‚Devotio moderna' und die neue Frömmigkeit zwischen Spätmittelalter und früher Neuzeit. In: Derwich, M. / Staub, M. (Hrsg.), *Die ‚neue Frömmigkeit' in Europa im Spätmittelalter*. (Veröffentlichungen des Max-Plack-Instituts für Geschichte, Band 205). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 15-29.

Ertzdorff, X. von (1996). Das ‚Herz' in der lateinisch-theologischen und frühen volkssprachlichen religiösen Literatur. In: Ertzdorff, X. von (Hrsg.), *Spiel der Interpretationen. Gesammelte Aufsätze zur Literatur des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Göppingen: Kümmerle, S. 21-69.

Eusterschulte, A. (2012). ‚Assensio': Wahlfreiheit in Melanchthons theologischer Grundlegung einer philosophischen Ethik. In: Frank, G. / Mundt, F. (Hrsg.), *Der Philosoph Melanchthon*. Berlin: De Gruyter, S. 11-43.

Faber, R. A. (2009). Desiderius Erasmus' Representation of Paul as a Paragon of Learned Piety. In: Holder, R. W. (Hrsg.), *A Companion to Paul in the Reformation.* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Vol.15). Leiden: Brill, S. 43-60.

Faludy, G. (1970). *Erasmus of Rotterdam*. London: Eyre & Spottiswoode.

Fink, A. (1968). Devotio moderna. In: Jedin, H. (Hrsg.), *Handbuch der Kirchengeschichte, Band 3,2 (HKG(J) 3,2)*. Freiburg i. B.: Herder, S. 516-538.

Flashar, H. (1966). *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike*. Berlin: Walter de Gruyter & Co.

Flitner, A. (1952). *Erasmus im Urteil seiner Nachwelt. Das literarische Erasmusbild von Beatus Rhenanus bis zu Jean Le Clerc*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Fraenkel, P. (1965). *Einigungsbestrebungen in der Reformationszeit*. (Institut für europäische Geschichte Mainz, Vorträge, Nr. 41). Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.

François, W. (2008). Erasmus' Plea for Bible Reading in the Vernacular. The Legacy of the Devotio Moderna? In: *Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 2008, Vol. 28*, S. 91-120.

Frank, G. (1995). *Die theologische Philosophie Philipp Melanchthons (1497-1560)*. (Erfurter theologische Studien, Band 67). Leipzig: Benno.

Frank, G. (1996). Philipp Melanchthons ‚Liber de anima' und die Etablierung der frühneuzeitlichen Anthropologie. In: Beyer, M. / Wartenberg, G. (Hrsg.), *Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 313-326.

Frank, G. / Rhein, S. (Hrsg.) (1998). *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Band 4). Sigmaringen: Jan Thorbecke.

Frank, G. (1998). Gott und Natur. Zur Transformation der Naturphilosophie in Melanchthons humanistischer Philosophie. In: Frank, G. / Rhein, S. (Hrsg.), *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Band 4). Sigmaringen: Jan Thorbecke, S. 43-58.

Frank, G. (Hrsg.) (2000). *Der Theologe Melanchthon*. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Band 5). Stuttgart: Jan Thorbecke.

Frank, G. / Lalla, S. (Hrsg.) (2003). *Fragmenta Melanchthoniana Band 1 – Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Heidelberg: Verlag regionalkultur.

Frank, G. (2008). Einleitung: Die praktische Philosophie Philipp Melanchthons und die Tradition des frühneuzeitlichen Aristotelismus. In: Frank, G. (Hrsg.), *Philipp Melanchthon, Ethicae Doctrinae Elementa et Enarratio Libri quinti Ethicorum.* (Editionen zur Frühen Neuzeit. Lateinisch-deutsche Quelleneditionen, Band 1). Stuttgart: frommann-holzboog, S. XIX-XLIII.

Frank, G. (Hrsg.) (2009). *Fragmenta Melanchthoniana Band 4 – Humanismus und Europäische Identität*. Heidelberg: Verlag regionalkultur.

Frank, G. / Mundt, F. (Hrsg.) (2012). *Der Philosoph Melanchthon*. Berlin: De Gruyter.

Frank, G. (2012). Melanchthon – der ‚Ethiker der Reformation'. In: Frank, G. / Mundt, F. (Hrsg.), *Der Philosoph Melanchthon*. Berlin: De Gruyter, S. 45-75.

Frevert, U. / Wulf, Chr. (Hrsg.) (2012). *Die Bildung der Gefühle*. (Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Sonderheft 16). Wiesbaden: Springer.

Frevert, U. / Wulf, Chr. (2012). Die Bildung der Gefühle. In: Frevert, U. / Wulf, Chr. (Hrsg.) (2012), *Die Bildung der Gefühle*. (Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Sonderheft 16). Wiesbaden: Springer. S. 1-10.

Fritzsche, H.-G. (1981). Dekalog IV. Ethisch. In: Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 8 (TRE 8).* Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 418-428.

Fuhrer, Th. (2007). Werke – Frühschriften. In: Drecoll, V. H. (Hrsg.), *Augustin Handbuch*. Tübingen: Mohr Siebeck, S. 261-275.

Galle, C. / Sarx, T. (Hrsg.) (2012). *Erasmus-Rezeption im 16. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Lang.

Gammerl, B. (2012). Emotional styles: Concepts and challenges. In: *Rethinking History, 16*, S. 161-175.

Garcia-Ballester, L. (2002). Soul and Body, Disease of the Soul and Disease of the Body in Galen's Medical Thought. In: Arrizabalaga, J. (Hrsg.), *Galen and Galenism*. Aldershot: Ashgate, S. 117-152.

Garin, E. (1966). *Geschichte und Dokumente der abendländischen Pädagogik 2 / Humanismus*. Hamburg: Rowohlt.

Gail, A. J. (1974). *Erasmus von Rotterdam in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*. Hamburg: Rowohlt.

Gebauer, G. / Wulf, C. (1992). *Mimesis: Kultur, Kunst, Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

Gestrich, A. (2012). Solidarische Rivalen: Geschwisterbeziehungen in der Frühen Neuzeit aus der Sicht der Emotionsgeschichte. In: Frevert, U. / Wulf, Chr. (Hrsg.), *Die Bildung der Gefühle*. (Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, Sonderheft 16). Wiesbaden: Springer, S. 11-23.

Golz, R. / Mayrhofer, W. (Hrsg.) (1996). *Luther und Melanchthon im Bildungsdenken Mittel- und Osteuropas*. (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, Band 8). Münster: Lit.

Gothein, M. (1907). Die Todsünden. In: *Archiv für Religionswissenschaft, Band 10, 4. und 5. Heft*, S. 416-484.

Greschat, H.-J. (1983). Frömmigkeit I. Religionsgeschichtlich. In: Krause, G. / Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 11 (TRE 11).* Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 671-674.

Greschat, M. (2010). *Philipp Melanchthon: Theologe, Pädagoge und Humanist*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Greshake, G. (1983). Theologische Einführung in Absichten und Probleme des Fernstudiums ‚Typen christlicher Frömmigkeit'. In: Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien Würzburg (Hrsg.), *Fernstudium Typen christlicher Frömmigkeit, Studieneinheit: Theologische und methodische Einführung*. Münster: Joh. Burlage, S. 7-24.

Gruber, H.-G. (1995). Hauptsünden. In: Kasper, W. u.a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche, Band 4 (LThK 4)*. Freiburg: Herder, S. 1212.

Günther, H. O. (1963). *Die Entwicklung der Willenslehre Melanchthons in der Auseinandersetzung mit Luther und Erasmus*. Dissertation, Erlangen.

Halkin, L.-E. (1989). *Erasmus von Rotterdam; eine Biographie*. Zürich: Benziger.

Hammer, W. (1996). *Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte. Ein beschreibendes Verzeichnis. Band IV, Register, Unter Verwendung des von Alma und Wilhelm Hammer erstellten Typoskripts bearbeitet von M. Blankenfeld und M. Reichert*. (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, Band LXV). Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Hammerstein, N. (Hrsg.) (1996). *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Band I, 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe*. München: C.H. Beck.

Hammerstein, N. / Walther, G. (Hrsg.) (2000). *Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche*. Göttingen: Wallenstein.

Hartfelder, K. (1889). *Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae*. (MGP VIII). Berlin: A. Hofmann & Comp.

Heer, F. (1959). *Die dritte Kraft – der europäische Humanismus zwischen den Fronten des konfessionellen Zeitalters*. Frankfurt am Main: Fischer.

Hegelbrock, J (1971). Affekt I. In: Ritter, J. u.a. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1 (HWPh 1)*. Darmstadt: WBG, S. 89-93.

Helm, J. (1998). Die ‚spiritus' in der medizinischen Tradition und in Melanchthons ‚Liber de anima'. In: Frank, G. / Rhein, S. (Hrsg.), *Melanchthon und die Naturwissenschaften seiner Zeit*. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Band 4). Sigmaringen: Jan Thorbecke, S. 219-237.

Herms, E. (2003). Ordnung IV. Ethisch. In: Betz, H. D. u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 6 (RGG^4 6)*. Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 635-636.

Hermsen, E. (2006). *Faktor Religion. Geschichte der Kindheit vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln: Böhlau.

Hillerdal, G. (1977). Affekt I Einführung. In: Krause, G. / Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 1 (TRE 1)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 596-599.

Hitzer, B. (2011). Emotionsgeschichte – ein Anfang mit Folgen. In: *HSoz-u-Kult* 23.11.2011, online verfügbar unter: http://www.hsozkult.de/literaturereview/id/forschungsberichte-1221 (aufgerufen 11.03.2015, 18:00 Uhr)

Hoffmann, M. (1989). *Glaube und Frömmigkeit bei Erasmus von Rotterdam*. Stuttgart: Akad. der Diözese Rottenburg-Stuttgart.

Holborn, H. (1964). Einleitung. In: Holborn, H. / Holborn, A. (Hrsg.) (1964), *Desiderius Erasmus Roterodamus – Ausgewählte Werke.* München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, S. IX-XVIIII.

Holder, R. W. (Hrsg.) (2009). *A Companion to Paul in the Reformation.* (Brill's Companions to the Christian Tradition, Vol.15). Leiden: Brill.

Hübener (1984). Ordnung II. Mittelalter. In: Ritter, J. u.a. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6 (HWPh 6)*. Darmstadt: WBG, S. 1254-1279.

Huizinga, J. (1919/[11]1975). *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.

Huizinga, J. (1930). *Wege der Kulturgeschichte*. Amsterdam: Pantheon.

Huizinga, J. (1958). *Europäischer Humanismus: Erasmus*. Hamburg: Rowohlt.

Hyma, A. (1924). *The Christian renaissance: a history of the „Devotio moderna"*. Michigan: The Reformed Press.

Hyma, A. (1950). *The Brethren of the Common Life*. Michigan: Eerdman.

Hyma, A. ([2]1968). *The Youth of Erasmus*. New York: Russell & Russell.

Iserloh, E. (1976). *Thomas von Kempen und die Devotio Moderna*. (Nachbarn, Band 21). Bad Honnef: M. Lehmacher oHG.

Janowski, H. N. (1978). Vorwort / Einführung: Meditation und Nachfolge in der Devotio moderna, In: Janowski, H. N. (Hrsg.), *Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna*. Freiburg i. B.: Walter, S. 7-42.

Jarzebowski, C. / Safley, T. M. (Hrsg.) (2014). *Childhood and Emotion: Across Cultures 1450-1800*. London: Routledge.

Jaspert, B. ([2]2013). *Christliche Frömmigkeit. Studien und Texte zu ihrer Geschichte, Band 1*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Jaspert, B. (2014). *Christliche Frömmigkeit. Studien und Texte zu ihrer Geschichte, Band 2 (in drei Teilen)*. Nordhausen: Traugott Bautz.

Jens, W. (2002). *Pathos und Präzision: acht Texte zur Theologie*. Mit einer Einführung von Friedrich Schorlemmer. Stuttgart: RADIUS.

Jödicke, A. ([4]2000). Frömmigkeit I. Religionswissenschaftlich. In: Betz, H. D. u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 3* (*RGG[4] 3*). Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 388-389.

Jung, M. H. (1998). *Frömmigkeit und Theologie bei Philipp Melanchthon. Das Gebet im Leben und in der Lehre des Reformators*. (Beiträge zur historischen Theologie, Band 102). Tübingen: J. C. B. Mohr Siebeck.

Jung, M. H. (2003). Frömmigkeit und Bildung. Melanchthon als religiöser Erzieher seiner Studenten. In: Frank, G. / Lalla, S. (Hrsg.), *Fragmenta Melanchthoniana Band 1 – Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Heidelberg: Verlag regionalkultur, S. 135-146.

Jung, M. H. (2010). *Philipp Melanchthon und seine Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Junghans, H. (2008). Martin Luthers Zweireichelehre und Zweiregimentenlehre / Elemente der Zweireichelehre und der Zweiregimentenlehre Martin Luthers. In: Beyer, M. / Flöter, J. / Hein, M. (Hrsg.), *Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft. Zum Gedanken an Günther Wartenberg*. (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 24). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 23-40.

Kaufman, P. I. (1982). *Augustinian piety and catholic reform: Augustine, Colet, and Erasmus*. Macon, GA: Mercer Univ. Press.

Kaufmann-Bühler, D. (1966). Eusebeia. In: Klauser, Th. u.a. (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum, Band 6 (RAC 6)*. Stuttgart: Hiersemann, S. 985-1052.

Keck, R. W. (2003). Konfessionalisierung und Bildung aus erziehungswissenschaftlicher Sicht. In: Musolff, H.-U. / Göing, A.-S. (Hrsg.), *Anfänge und Grundlegungen moderner Pädagogik im 16. und 17. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Bildungsforschung, Band 29). Köln: Böhlau, S. 11-30.

Keller-Hüschemenger, M. (1972). Fromm, Frömmigkeit I. In: Joachim Ritter u.a. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2 (HWPh. 2)*. Damstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1123-1124.

Klausmann, T. (2002). *Consuetudo consuetudine vincitur. Die Hausordnungen der Brüder vom gemeinsamen Leben im Bildungs- und Sozialisationsprogramm der Devotio moderna*. Frankfurt a. M.: Peter Lang.

Klika, D. / Schubert, V. (Hrsg.) (2004). *Bildung und Gefühl*. Baltmannsweiler: Schneider.

Koch, T. ([4]2000). Frömmigkeit III. Dogmatisch. In: Betz, H. D. u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 3* (*RGG[4] 3*). Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 390-391.

Köckert, M. (2007). *Die zehn Gebote*. München: C.H. Beck.

Kohls, E.-W. (1966). *Die Theologie des Erasmus. Zwei Bände.* (Theologische Zeitschrift, Sonderband). Basel: Friedrich Reinhardt Verlag.

Kohls, E.-W. (1969). *Die theologische Lebensaufgabe des Erasmus und die oberrheinischen Reformatoren: zur Durchdringung von Humanismus u. Reformation*. (Arbeiten zur Theologie, 39). Stuttgart: Calwer Verl.

Kohls, E.-W. (1971). *Evangelische Katechismen der Reformationszeit vor und neben Martin Luthers Kleinem Katechismus.* Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.

Kohls, E.-W. (1972). *Luthers Theologie in der Auseinandersetzung mit Erasmus.* Basel: Reinhardt.

Kohls, E.-W. (1978). *Luther oder Erasmus 2.* Basel: Reinhardt.

Krauß, S. (2007). *Die Devotio moderna in Deventer*. Münster: Lit.

Kraye, J. (1997). Melanchthons ethische Kommentare und Lehrbücher. In: Leonhardt, J. (Hrsg.), *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts: Begleitband zur Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Rostock, 25. April bis 13. Juli 1997*. (Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft, Band 1). Rostock: Universität Rostock, S. 195-215.

Kristeller, P. O. (1974). *Humanismus und Renaissance I. Die antiken und mittelalterlichen Quellen*. (Humanistische Bibliothek, Reihe I, Band 21). München: Fink.

Kühlmann, W. (1996). Der deutsche Humanismus und die Kultur der Frühen Neuzeit. In: Hammerstein, N. (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, Band I, 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe*. München: C. H. Beck, S. 153-196.

Kunstmuseum Bern / Zentrum Paul Klee (Hrsg.) (2010). *Lust und Laster: die 7 Todsünden von Dürer bis Nauman*. Ostfildern: Hatje Cantz.

Kuropka, N. (2002). *Philipp Melanchthon: Wissenschaft und Gesellschaft: ein Gelehrter im Dienst der Kirche (1526-1532)*. (Spätmittelalter und Reformation, Band 21). Tübingen: Mohr Siebeck.

Kuropka, N. (2010). *Melanchthon*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Kwiatkowski, I. / Engelbrecht, J. (Hrsg.) (2013). *Die Devotio moderna / 2. Die räumliche und geistige Ausstrahlung der Devotio Moderna*. Münster: Aschendorf.

Landweer, H. / Renz, U. (Hrsg.) (2012). *Handbuch Klassische Emotionstheorien: von Platon bis Wittgenstein*. Berlin, Boston: De Gruyter.

Landweer, H. / Renz, U. (2012). Zur Geschichte philosophischer Emotionstheorien. In: Landweer, H. / Renz, U. (Hrsg.), *Handbuch Klassische Emotionstheorien: von Platon bis Wittgenstein*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 1-18.

Langewand, A. (2004). Moralerziehung / Tugendbildung. In: Benner, D. / Oelkers, J. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*. Weinheim: Beltz, S. 660-686.

Lanz, J. (1971). Affekt II. In: Ritter, J. u.a. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 1 (HWPh 1)*. Darmstadt: WBG, S. 93-100.

Leiters, E. (Hrsg.) (1988). *Conscience and casuistry in early modern Europe*. (Ideas in context). Cambridge: Cambridge University Press.

Lentes, Th. / Scharf, Th. (1997). Schriftlichkeit und Disziplinierung. Die Beispiele Inquisition und Frömmigkeit. In: *Frühmittelalterliche Studien, 31*, S. 233-251.

Leonhardt, J. (Hrsg.) (1997). *Melanchthon und das Lehrbuch des 16. Jahrhunderts: Begleitband zur Ausstellung im Kulturhistorischen Museum Rostock, 25. April bis 13. Juli 1997*. (Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft, Band 1). Rostock: Universität Rostock.

Leppin, V. (2008). *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller und institutioneller Polaritäten*. (Sitzungsbericht der Sächsischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-historische Klasse, Band 140, Heft 4). Leipzig: Verlag der Sächsischen Akademie der Wissenschaften.

Lesowsky, W. ([3]2006). Einleitung. In: Welzig, W. (Hrsg.), *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften, Band 4.* Darmstadt: WBG.

Lexer, M. (1885/ [34]1974). *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Stuttgart: S. Hirzel.

Lüpke, J. von ([4]2000). Herz. In: Betz, H. D. u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 3* (*RGG[4] 3*). Tübingen: J.C.B. Mohr, S. 1695-1698.

Mansfield, B. (1979). *Phoenix of his age: interpretations of Erasmus c. 1550-1750*. Toronto, Buffalo: University of Toronto Press.

Maurer, B. (2008). Philipp Melanchthon – Humanist, Theologe, Pädagoge. Ein Wegbereiter der Reformation in Europa. In: Maurer, B. (Hrsg.), *Lehrer des Glaubens. Theologisch-biographische Vorträge und Studien*. (Übergänge, Band 10). Frankfurt: Peter Lang, S. 163-189.

Maurer, W. (1996). *Der junge Melanchthon zwischen Humanismus und Reformation*. Studienausgabe beider Teilbände. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Meinhardt, H. (1984). Ordnung I. Antike, 2. Begriffsgeschichte. In: Ritter, J. u.a. (Hrsg.)*, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 6 (HWPh 6)*. Darmstadt: WBG, S. 1251-1254.

Melzer, F. (1951). *Der christliche Wortschatz der deutschen Sprache. Eine evangelische Darstellung*. Lahr (Baden): Verlag Ernst Kaufmann.

Mestwerdt (1917). *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und ‚Devotio moderna*‘. Leipzig: Rudolf Haupt.

Menze, C. (1974). Humanismus, Humanität. In: Sternschulte, K. P. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch Philosophie, Band 3 (HWPh 3)*. Basel: Schwabe & Co., S. 1217-1220.

Meyer, M. (2010). invidia / Neid. In: Kunstmuseum Bern / Zentrum Paul Klee (Hrsg.), *Lust und Laster: die 7 Todsünden von Dürer bis Nauman*. Ostfildern: Hatje Cantz, S. 166-168.

Michel, S. (2014). Der ‚Unterricht der Visitatoren‘ (1528) – Erste Kirchenordnung der von Wittenberg ausgehenden Reformation? In: Dingel, I. / Kohnle, A. (Hrsg.), *Gute Ordnung. Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 25). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 153-167.

Moeller, B. (1966). *Spätmittelalter*. (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch, Band 2, Lieferung H1). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Moeller, B. (1991). *Die Reformation und das Mittelalter. Kirchenhistorische Aufsätze*, herausgegeben von Heinz Schilling. Göttingen: Vandenhoeck & Rupprecht.

Mokrosch, R. (1981). Devotio moderna II – Verhältnis zu Humanismus und Reformation. In: Krause, G. / Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band VIII (TRE 8).* Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 609-616.

Mons, P. (1959). Vom Verfasser der Nachfolge Christi. In: *De imitatione Christi libri quaturo / Die vier Bücher von der Nachfolge Christi, Latein / Deutsch, übersetzt von Paul Mons,* Regensburg: Friedrich Pustet, S. 1-5.

Moser, H. (1967). ‚Fromm' bei Luther und Melanchthon. Ein Beitrag zur Wortgeschichte in der Reformationszeit. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie (Sonderheft: Wolfgang Stammler zu Gedächtnis), 86*, S. 161-182.

Mout, N. (Hrsg.) (1998). *Die Kultur des Humanismus: Reden, Briefe, Traktate, Gespräche von Petrarca bis Kepler*. München: C.H. Beck.

Müller, B. (2010). Die sieben Todsünden: von der frühmonastischen Psychologie zur hochmittelalterlichen Volkstheologie. In: Kunstmuseum Bern / Zentrum Paul Klee (Hrsg.), *Lust und Laster: die 7 Todsünden von Dürer bis Nauman*. Ostfildern: Hatje Cantz, S. 16-28.

Müller, R. (2008). *Gelassenheit. Analysen zu Galen und Seneca im Horizont pädagogischer Anthropologie* (Reform und Innovation: Beiträge pädagogischer Forschung, Band 7). Münster: Lit.

Müller, R. (2012). Die Reinigung der Affekte. Mitleid und Furcht als pädagogische Momente im Theater der Societas Jesu am Beispiel von Familienbeziehungen in Bayern (1650-1752). In: *Jahrbuch für Historische Bildungsforschung,* (*Schwerpunkt: Emotionen in der Bildungsgeschichte*), *18*, S. 11-28.

Mundt, F. (2012). Melanchthon und Cicero. Facetten des Eklektizismus am Beispiel der Seelenlehre. In: Frank, G. & Mundt, F. (Hrsg.), *Der Philosoph Melanchthon*. Berlin: De Gruyter, S. 147-171.

Musolff, H.-U. (1997). *Erziehung und Bildung in der Renaissance*. Köln: Böhlau.

Musolff, H.-U. (2003). Pädagogik in Renaissance und Reformation. In: Tenorth, H.-E. (Hrsg.), *Klassiker der Pädagogik, Band 1*. München: C.H. Beck, S. 21-44.

Musolff, H.-U. / Hellekamps, S. (2006). *Geschichte des pädagogischen Denkens*. München: Oldenbourg.

Neugebauer, H. (1982). *Die Entwicklung des Bamberger niederen Schulwesens von der Reformation bis zur Säkularisation unter besonderer Berücksichtigung der Schulordnungen*. Bamberg: Selbstverlag des Historischen Vereins Bamberg.

Nipkow, K. E. (2007). *Der schwere Weg zum Frieden: Geschichte und Theorie der Friedenspädagogik von Erasmus bis zur Gegenwart*. Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus.

Oelkers, J. / Osterwalder, F. / Tenorth, H.-E. (2003). *Das verdrängte Erbe: Pädagogik im Kontext von Religion und Theologie* (Beiträge zur Theorie und Geschichte der Erziehungswissenschaft, 25). Weinheim: Beltz.

Oelkers, J. / Osterwalder, F. / Tenorth, H.-E. (2003). Pädagogik im Kontext von Religion und Theologie. Zur Einführung in den Band. In: Oelkers, J./ Osterwalder, F. / Tenorth, H.-E. (Hrsg.), *Das verdrängte Erbe: Pädagogik im Kontext von Religion und Theologie* (Beiträge zur Theorie und Geschichte der Erziehungswissenschaft, 25). Weinheim: Beltz, S. 7-17.

O'Malley, C. D. (1971). Desiderius Erasmus. The Spirit and the Flesh. In: *JAMA 1971, Vol. 216 / 1*, S. 66-70.

Pabel, H. M. / Vissner, A. (2013). Erasmus, Desiderius. In: Pollmann, K. u.a. (Hrsg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine, Vol. 2*. Oxford: Oxford University press, S. 933-938.

Padberg, R. (1956). *Erasmus als Katechet. Der literarische Beitrag des Erasmus von Rotterdam zur katholischen Katechese des 16. Jahrhunderts*. Freiburg: Herder.

Padberg, R. (1964). *Personaler Humanismus. Das Bildungsverständnis des Erasmus von Rotterdam und seine Bedeutung für die Gegenwart. Ein Beitrag zur Revision des Humboldtschen Bildungsideals*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Padberg, R. (1979). *Erasmus von Rotterdam. Seine Spiritualität. Grundlage seines Reformprogramms*. Paderborn: Verlag Bonifatius-Druckerei.

Perlitt, L. (1981). Dekalog I. Altes Testament. In: Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 8 (TRE 8)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 408-413.

Pesch, H. O. (Hrsg.) (1985). *Humanismus und Reformation – Martin Luther und Erasmus von Rotterdam in den Konflikten ihrer Zeit*. München: Schnell + Steiner.

Pesch, H. O. (2004). Willensfreiheit III. Dogmen- und theologiegeschichtlich. In: Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 36 (TRE 36)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 76-97.

Pohlenz, M. (1964). *Paulus und die Stoa*. Darmstadt: WBG.

Pollmann, K. u.a. (Hrsg.) (2012). *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine, Vol. 2*. Oxford: Oxford University press.

Pozzo, R. (2012). *Adversus Ramistas: Kontroversen über die Natur der Logik am Ende der Renaissance*. Basel: Schwabe.

Quack, A. ([3]1996). Herz. I. Religionsgeschichtlich. In: Kasper, W. u.a. (Hrsg.), *Lexikon für Theologie und Kirche, Band 5 (LThK 5)*. Freiburg: Herder, S. 48-49.

Quast, B. (2002). wort und zeichen. Ritualkritik in Spätmittelalter und Früher Neuzeit (Sebastian Brant, Erasmus von Rotterdam, Martin Luther, Michel de Montaigne). In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* (*IASL*), 2002, 27/2, S. 1-19.

Rabbow, P. (1914). *Antike Schriften über die Seelenheilung und Seelenleitung. 1. Therapie des Zorns*. Leipzig, Berlin: Verlag von B.G. Teubner.

Rabbow, P. (1954). *Seelenführung – Methoden der Exerzitien in der Antike*. München: Kösel-Verlag.

Rapp, Chr. (2012). Aristoteles: Bausteine für eine Theorie der Emotionen. In: Landweer, H. / Renz, U. (Hrsg.), *Handbuch Klassische Emotionstheorien: von Platon bis Wittgenstein*. Berlin, Boston: De Gruyter, S. 45-68.

Reichling, D. (1896). Leben und Schriften des Desiderius Erasmus. In: *ApS = Ausgewählte pädagogische Schriften des Desiderius Erasmus*. Allgemeine Einleitung, Biographie, Übersetzung und Erläuterungen von Dietrich Reichling (Bibliothek der katholischen Pädagogik, Band VIII). Freiburg i. Br.: Herdersche Verlagshandlung.

Ribhegge, W. (2010). *Erasmus von Rotterdam.* Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft.

Roest, B. (2013). Die Devotio moderna als Medium und Element. Abschlussbemerkungen über Arten der Annäherung an ein historisches Phänomen. In: Kwiatkowski, I. / Engelbrecht, J. (Hrsg.), *Die Devotio moderna / 2. Die räumliche und geistige Ausstrahlung der Devotio Moderna*. Münster: Aschendorf, S. 245-262.

Rogge, J. (Hrsg.) (2008). *Religiöse Ordnungsvorstellungen und Frömmigkeitspraxis im Hoch- und Spätmittelalter*. (Studien und Texte zur Geistes- und Sozialgeschichte des Mittelalters, Band 2). Korb: Didymos-Verlag.

Ruhloff, J. (2004). Humanismus, humanistische Bildung. In: Benner, D. / Oelkers, J. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Pädagogik*. Weinheim, Basel: Beltz, S. 443-454.

Rump, J. (1897). *Melanchthons Psychologie, (seine Schrift de anima) in ihrer Abhängigkeit von Aristoteles und Galenos*. (Diss.) Kiel: Verlag von E. Marquardsen.

Salatowsky, S. (2006). *De Anima: die Rezeption der aristotelischen Psychologie im 16. und 17. Jahrhundert*. Amsterdam: B.R. Grüner.

Salatowsky, S. (2009). Die menschliche Seele in philosophischer und theologischer Perspektive – Aristoteles zwischen Luther und Melanchthon. In: Frank, G. (Hrsg.), *Fragmenta Melanchthoniana Band 4 – Humanismus und Europäische Identität*. Heidelberg: Verlag regionalkultur, S. 153-175.

Schadel, E. (Hrsg.) (2005). *Johann Amos Comenius: Vordenker eines kreativen Friedens: deutsch-tschechisches Kolloquium anlässlich des 75. Geburtstages von Heinrich Beck (Universität Bamberg, 13.-16. April 2004)* (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Band 24). Frankfurt a. M.: Lang.

Scheible, H. (1992). Melanchthon, Philipp. In: Krause, G. / Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 22 (TRE 22)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 371-410.

Scheible, H. (1997). *Melanchthon. Eine Biographie*. München: C.H. Beck.

Schenk, P. (2005). Desiderius Erasmus von Rotterdam. In: Ax, W. (Hrsg.), *Lateinische Lehrer Europas*. Köln u.a.: Böhlau, S. 391-421.

Schilling, H. / Ehrenpreis, S. (Hrsg.) (2003). *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel*. München: Waxmann.

Schilling, H. (2003). Bildungs- und Erziehungsgeschichte der Frühen Neuzeit in europa- und konfessionsgeschichtlich vergleichender Perspektive – ein Forschungsprogramm. In: Schilling, H. / Ehrenpreis, S. (Hrsg.), *Erziehung und Schulwesen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung. Forschungsperspektiven, europäische Fallbeispiele und Hilfsmittel*. München: Waxmann, S. 9-16.

Schipperges, H. (1970). *Moderne Medizin im Spielgel der Geschichte*. Stuttgart: Georg-Thieme Verlag.

Schmidt, G. R. (1989). Philipp Melanchthon als christlicher und humanistischer Pädagoge. In: *Philipp Melanchthon, Glaube und Bildung, Texte zum christlichen Humanismus, Lateinisch / Deutsch*, ausgewählt, übersetzt und herausgegeben von G. R. Schmidt (= GuB). Stuttgart: Reclam, S. 3-27.

Schmidt, G. R. (1996). Grundlagen der der Pädagogik Melanchthons. In: Golz, R. / Mayrhofer, W. (Hrsg.), *Luther und Melanchthon im Bildungsdenken Mittel- und Osteuropas*. (Texte zur Theorie und Geschichte der Bildung, Band 8). Münster: Lit, S. 17-25.

Schmidt, J. (1992). Affektenlehre IV. Reformation. In: Ueding, G. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik, Band 1 (HWRh 1)*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, S. 226-227.

Schneider, E. (1955). *Das Bild der Frau im Werk des Erasmus von Rotterdam*. Basel: Helbing & Lichtenhahn.

Schoch, G. (1988). *Die Bedeutung der Erziehung und Bildung aus der Sicht des Erasmus von Rotterdam*. Dissertation Universität Zürich.

Schoeck, R. J. (1988). *Erasmus grandescens: the growth of a humanist's mind and spirituality*. (Bibliotheca humanistica & reformatorica, Vol. XLII). Nieuwkoop: De Graaf.

Schwab, H.-R. (2005). Der Friedensgedanke bei Erasmus von Rotterdam. In: Schadel, E. (Hrsg), *Johann Amos Comenius: Vordenker eines kreativen Friedens: deutsch-tschechisches Kolloquium anlässlich des 75. Geburtstages von Heinrich Beck (Universität Bamberg, 13.-16. April 2004)*. (Schriften zur Triadik und Ontodynamik, Band 24). Frankfurt am Main, New York: Lang, S. 65-103.

Seidel Menchi, S. (1993). *Erasmus als Ketzer: Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jahrhunderts*. Leiden, New York: E.J. Brill.

Seifert, S. (1995). „Erforsche mich und erfahre mein Herz...". Das Herz in Theologie und Frömmigkeit. In: Deutsches Hygiene-Museum Dresden (Hrsg.), *Herz: das menschliche Herz, der herzliche Mensch: Begleitbuch zur Ausstellung "Herz" vom 5. Oktober 1995 bis 31. März 1996 im Deutschen Hygiene-Museum Dresden: eine Publikation im Auftrag des Deutschen Hygiene-Museums*. herausgegeben von Hahn, S. Dresden: Verlag der Kunst, S. 103-114.

Seitz, M. (1983). Frömmigkeit II. Systematisch-theologisch. In: Krause, G. / Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 11 (TRE 11)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 674-683.

Slenczka, R. (1984). Glaube VI. Reformation / Neuzeit / Systematisch-theologisch. In: Krause, G. / Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 13 (TRE 13)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 318-365.

Spitz, L. W. (1986). Humanismus / Humanismusforschung. In: Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 15 (TRE 15)*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 639-661.

Spitzner, J. (1893). *Beitrag zur Kritik der Unterrichts- und Erziehungslehre des Desiderius Erasmus auf Grund seiner „Declamatio de pueris liberaliter instituendis“*. Diss. Universität Leipzig.

Steiger, J. A. (Hrsg.) (2005). *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit. 2 Bände*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Stiening, G. (1999). ‚Deus vult aliquas certas noticias‘. Philipp Melanchthon, Rudolf Goclenius und das Konzept der ‚notitiae naturales‘ in der Psychologie des 16. Jahrhunderts. In: Bauer, B. (Hrsg.), *Melanchthon und die Marburger Professoren (1527-1627), Band II*. (Schriften der Universitätsbibliothek Marburg, Band 89). Marburg: Völker & Ritter, S. 757-787.

Strohm, Chr. ([4]1999). Dekalog IV. Kirchengeschichtlich. In: Hans Dieter Betz u.a. (Hrsg.), *Religion in Geschichte und Gegenwart – Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, Band 2 (RGG[4] 2)*. Tübingen: J. C. B. Mohr, S. 631-632.

Strohm, Chr. (2000). Zugänge zum Naturrecht bei Melanchthon. In: Frank, G. (Hrsg.), *Der Theologe Melanchthon*. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Band 5). Stuttgart: Jan Thorbecke, S. 339-356.

Stolt, B. (2000). *Martin Luthers Rhetorik des Herzens*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Stolt, B. (2012). *“Lasst uns fröhlich springen!”: Gefühlswelt und Gefühlsnavigierung in Luthers Reformationsarbeit: eine kognitive Emotionalitätsanalyse auf philologischer Basis*. Berlin: Weidler.

Stupperich, R. (1977). *Erasmus von Rotterdam und seine Welt*. Berlin, New York: de Gruyter.

Sudbrack, J. SJ (1971). Das geistliche Gesicht der vier Bücher der Nachfolge Christi. In: Stadt Kempen (Hrsg.), *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr 1471-1971*. Kempen: Thomas-Druckerei, S. 14-36.

Tenorth, H.-E. (Hrsg.) (2003). *Klassiker der Pädagogik*. München: Beck.

Tenorth, H.-E. ([4]2008). *Geschichte der Erziehung: Einführung in die Grundzüge ihrer neuzeitlichen Entwicklung*. Weinheim, München: Juventa.

Theissmann, U. (1972). Fromm, Frömmigkeit II. In: Joachim Ritter u.a. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 2 (HWPh. 2)*. Damstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 1124-1125.

Tode, S. (2003). Melanchthon und der Bauernkrieg von 1524/25. In: Frank, G. / Lalla, S. (Hrsg.), *Fragmenta Melanchthoniana Band 1 – Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*. Heidelberg: Verlag regionalkultur, S. 87-103.

Töpfer, Th. (2014). Christliche Schulen und gemeiner Nutzen. Schulordnungen zwischen Normierung, Bildungsnachfrage und Schulwirklichkeit im 16. und 17. Jahrhundert. In: Dingel, I. / Kohnle, A. (Hrsg.), *Gute Ordnung. Ordnungsmodelle und Ordnungsvorstellungen in der Reformationszeit*. (Leucorea-Studien zur Geschichte der Reformation und der Lutherischen Orthodoxie, Band 25). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 169-188.

Vitali, S. (2010). superbia / Hochmut. In: Kunstmuseum Bern & Zentrum Paul Klee (Hrsg.), *Lust und Laster: die 7 Todsünden von Dürer bis Nauman*. Ostfildern: Hatje Cantz, S. 136-142.

Vögtle, A. (1936). *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament. Exegetisch, religions- und formgeschichtlich untersucht*. Münster: Aschendorf.

Vögtle, A. (1959). Affekt. In: Klauser. Th. u.a. (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum, Band 1 (RAC 1)*, Stuttgart: Hiersemann, S. 160-173.

Völker-Rasor, A. (Hrsg.) (2006). *Frühe Neuzeit*. München: R. Oldenburg Verlag.

Walther, G. (2000). Humanismus und Konfession. In: Hammerstein, N. / Walther, G. (Hrsg.), *Späthumanismus. Studien über das Ende einer kulturhistorischen Epoche*. Göttingen: Wallenstein, S. 113-127.

Wang, A. (1975). *Der ‚Miles Christianus' im 16. und 17. Jahrhundert und seine mittelalterliche Tradition. Ein Beitrag zum Verhältnis von sprachlicher und graphischer Bildlichkeit.* (Mikrokosmos. Beiträge zur Literaturwissenschaft und Bedeutungsforschung, Band 1). Frankfurt am Main: Peter Lang.

Wannenwetsch. B. (2005). Affekt und Gebot. Zur ethischen Bedeutung der Leidenschaften. In: Steiger, J. A. (Hrsg.), *Passion, Affekt und Leidenschaft in der Frühen Neuzeit. 2 Bände*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, S. 203-215.

Wehr, Chr. (2007). Spiritualität und Körpergedächtnis bei Loyola und Quevedo. In: Bannasch, B. / Butzer, G. (Hrsg.), *Übung und Affekt. Formen des Körpergedächtnisses*. Berlin: Walter de Gruyter, S. 141-165.

Wehr, Chr. (2009). *Geistliche Meditation und poetische Imagination. Studien zu Ignacio de Loyola und Fancisco de Quevedo*. München: Fink.

Weiland, S. J. / Frijhoff, W. Th. M. (Hrsg.) (1991). *Erasmus of Rotterdam: the man and the scholar. Proceedings of the symposium held at the Erasmus University, Rotterdam, 9-11 November 1986*. Leiden, New York: E.J. Brill.

Wels, V. (2001). Nachwort. In: Philipp Melanchthon – *Elementa rhetorices / Grundbegriffe der Rhetorik. Mit den Briefen Senecas, Pliunius' d. J. und den ‚Gegensätzlichen Briefen' Giovanni Picos della Mirandola und Franz Burchards*. Herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Volkhard Wels. (Bibliothek seltener Texte in Studienausgabe, Band 7). Berlin: Weidler, S. 443-475.

Welzig, W. ([4]2006). Einleitung. In: Welzig, W. (Hrsg.), *Erasmus von Rotterdam. Ausgewählte Schriften, Band 1 und 6.* Damstadt: WBG.

Wieland, Chr. (1996). Zwischen Innerlichkeit und Politik. Aspekte christlicher Frömmigkeitsgeschichte. Zur Einführung. In: *Saeculum 47 (1)*, 1996, S. 2-5.

Wittstadt, K. (1982). *Fernstudium Typen christlicher Frömmigkeit, Studieneinheit V: Frömmigkeitsformen im Barockzeitalter*, herausgegeben von der Kirchliche Arbeitsstelle für Fernstudien Würzburg. Münster: Joh. Burlage.

Wollersheim, H.-W. (2008). ‚nec ad republicas gubernandas ...' Christliche Bildung und staatliche Ordnung bei Philipp Melanchthon. In: Beyer, M. / Flöter, J. / Hein, M. (Hrsg.), *Christlicher Glaube und weltliche Herrschaft. Zum Gedanken an Günther Wartenberg.* (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Band 24). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 335-353.

Zeller, D. (2006). Die Worte der Sieben Weisen – ein Zeugnis volkstümlicher griechischer Ethik. In: Althoff, J. / Zeller, D. (Hrsg.), *Die Worte der Sieben Weisen*. (Texte zur Forschung, Band 89). Darmstadt: WBG, S. 107-158.

Ziebritzki, H. (2000). Tugend und Affekt: Ansatz, Aufriß und Problematik von Melanchthons Tugendethik, dargestellt anhand der ‚Ethicae doctrinae elementa' von 1550. In: Frank, G. (Hrsg.), *Der Theologe Melanchthon*. (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten, Band 5). Stuttgart: Jan Thorbecke, S. 357-373.

zur Mühlen, K.-H. (1977). Affekt II. Theologiegeschichtliche Aspekte. In: Krause, G. / Müller, G. u.a. (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie, Band 1 (TRE 1).* Berlin: Walter de Gruyter & Co, S. 599-612.

zur Mühlen, K.-H. (1980). *Reformatorische Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens*. (Beiträge zur Historischen Theologie, Band 59). Tübingen: J.C.B. Mohr.

zur Mühlen, K.-H. (1992). Die Affektenlehre im Spätmittelalter und in der Reformationszeit. *Archiv Für Begriffsgeschichte, Band XXXV*, S. 93-114.

zur Mühlen, K.-H. (1996). Melanchthons Auffassung vom Affekt in den Loci communes von 1521. In: Beyer, M. / Wartenberg, G. (Hrsg.), *Humanismus und Wittenberger Reformation: Festgabe anlässlich des 500. Geburtstages des Praeceptor Germaniae Philipp Melanchthon am 16. Februar 1997*. Leipzig: Evang. Verl- Anstalt, S. 327-336.

Zweig, S. (1934). *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam*. Fischer Taschenbuch Verlag.

Zwick, E. (2001). *Vormoderne oder Aufbruch in die Moderne? Studien zu Hauptströmungen des Mittelalters. Ein Beitrag zur Neuverortung der Epoche im Kontext pädagogischer Forschung*. (Schriftenreihe Studien zur Geschichtsforschung des Mittelalters, Band 13). Hamburg: Kovač.

Zwick, E. (2004). *Spiegel der Zeit – Grundkurs historische Pädagogik 1: Antike: Griechenland – Ägypten – Rom – Judentum*. Münster: Lit.

Zwick, E. (Hrsg.) (2009). *Spiegel der Zeit – Grundkurs Historische Pädagogik 3: Renaissance bis Gegenwart*. Münster: Lit.

Zwick, E. (2009). Annäherung an die ‚neue Zeit'. In: Zwick, E. (Hrsg.), *Spiegel der Zeit – Grundkurs Historische Pädagogik 3: Renaissance bis Gegenwart*. Münster: Lit Verlag, S. 21-51.

k linkhardt forschung

In der vorliegenden historischen Studie wird erstmals das in der Frühen Neuzeit allgegenwärtige Erziehungsideal der Frömmigkeit systematisch erschlossen und im Kontext von Theologie, Anthropologie und Affektenlehre verortet. Im Kontext der Affekttheorien gewinnt der Frömmigkeitsbegriff an Tiefe und wird für pädagogische Fragestellungen fruchtbar gemacht. Zugleich finden die Affekttheorien des 16. Jahrhunderts in der theologischer Anthropologie ihren legitimen Ort. Der Autor analysiert, auf welchen Grundlagen die Erziehung der Affekte im christlich-konfessionellen Kontext des 16. Jahrhunderts beruhte. Das Emanzipationspotential wird dabei ebenso sichtbar wie immanenter (Selbst-)Optimierungs- und Anpassungsdruck.
Untersucht werden zwei der wichtigsten Protagonisten der Pädagogik des 16. Jahrhunderts: Erasmus von Rotterdam und Philipp Melanchthon. Damit wird zugleich die konfessionelle Ausdifferenzierung der Frömmigkeitspädagogik und der Affektregulierung in den Blick genommen. Hier fördert die Untersuchung entscheidende, in der jeweiligen Anthropologie begründete Unterschiede zu Tage.
Die Arbeit erschließt die Grundlagen für eine Frömmigkeitsforschung aus pädagogischer Perspektive. Frömmigkeit erscheint dabei als ein vielschichtiger Begriff mit großem Potential zum Verständnis der Pädagogik des 16. und 17. Jahrhunderts.



Der Autor
Ralf Müller, Jg. 1980, studierte Pädagogik, Psychologie und Geschichte der Medizin in München. Er arbeitet in der pädagogischen Praxis, der Lehre und der Forschung. Zu seinen Schwerpunkten gehören die Themenfelder Bildung und Gefühl, Bildung und Religion, sowie Männlichkeit, Gewalt und Sexualität.

978-3-7815-2136-0

